

مسائل ونظريات فلسفه

نوشته ك. آزدوکیویچ

ترجمة منوچهر بزرگمهر



مسائل
ونظريات فلسفه
نوشته ك. آزدوکیویچ
ترجمة منوچهر بزرگمهر

مؤسسة انتشارات علمی دانشگاه صنعتی آریامهر

زیر نظر علیرضا حیدری

مسائل و نظریات فلسفه

Problems & Theories of Philosophy

نوشته کازیمیرتز آزدوکیویچ

Kazimierz Ajdukiewicz

ترجمه منوچهر بزرگمهر

(از چاپ ۱۹۷۵ انتشارات دانشگاه کمبریج)

ویراستار: یحیی مهدوی

طرح صفحه بندی و طرح کلی جلد ع. ح. همایون

طرح روجلد و صفحات اول، جمیله هاشمی

نظارت چاپ، ابوالفضل نادری

چاپ، چاپخانه پرچم

تعداد ۵۵۰۰ نسخه

صحافی، (شرکت افست - سهامی عام) چاپخانه بیست و پنجم شهر یور

حق چاپ و هرگونه نقل، خاص مؤسسه انتشارات علمی دانشگاه صنعتی آریامهر
است.

شماره ثبت کتابخانه ملی ۲۰۱۶ به تاریخ ۱۹/۱۱/۱۳۹۵

فهرست موضوعی

۹	مقدمه مترجمان انگلیسی
۲۳	دیباجه مؤلف
	مقدمه
۲۹	بحث معرفت، مابعدالطبیعه و دیگر نظامهای فلسفی
	بخش اول - بحث معرفت
۳۳	۱. مسائل متعارف و «سمی بحث معرفت
۳۶	۲. مسأله حقیقت
۳۶	تعریف متعارف حقیقت و ایرادهائی که بران وارد شده است
۳۹	حقیقت به عنوان مطابقت با ملاکها
۴۰	تعریفهای غیر متعارف از حقیقت
۴۷	صورت صحیح مفهوم متعارف حقیقت
۴۸	شکاکیت و رد آن
۵۱	تعریفهای غیر متعارف حقیقت مؤدی به اصالت معنی است
۵۳	۳. مسائل مربوط به منشأ معرفت و شناسائی
۵۳	جنبه روان شناسی و جنبه بحث معرفت در این مسأله
۵۷	مذهب اصالت مفاهیم اولی یا پیشینی و مذهب اصالت تجربه

مسائل و نظریات فلسفه

۵۸	مذهب افراطی اصالت مفاهیم اولی یا پیشینی
۶۰	مذهب افراطی اصالت تجربه
۶۰	مذهب معتدل اصالت تجربه
۶۲	مذهب معتدل اصالت مفاهیم اولی یا پیشینی
	اختلاف بین مذهب اصالت تجربه و مذهب اصالت مفاهیم
۶۴	اولی یا پیشینی درباره ماهیت قضایای ریاضی
۶۵	ریاضیات محض و ریاضیات عملی
۷۰	نظری درباره مذهب معتدل اصالت تجربه
۷۱	نظری درباره مذهب افراطی اصالت تجربه
۷۱	مذهب اصالت وضع و قرارداد
	نظری درباره مذهب معتدل اصالت مفاهیم اولی یا
۷۴	پیشینی - تعلیم کانت
	ماهیت شناسائی پیشینی یا مقدم بر تجربه، بنابه رأی
۷۹	پدیدارشناسان
۸۳	اصالت عقل و اصالت نامعقول
۸۹	۴. مسأله حدود شناسائی
۸۹	معنی دوگانه تعالی
۹۲	مذهب اصالت معنی حلولی از لحاظ بحث شناسائی
۹۴	ادراك ومتعلق ادراك
۹۷	مذهب اصالت معنی متعالی از لحاظ بحث شناسائی
۱۰۱	کانت به عنوان نماینده مذهب اصالت معنی متعالی
۱۰۳	مذهب اصالت واقع
۱۰۴	مذهب اصالت تحصیل

فهرست

- ۱۵۹ اصالت تحصیل جدید یا مذهب نو تحصیلی
- ۱۱۴ ۵. رابطه بین بحث شناسائی و سایر علوم فلسفی
بخش دوم - مابعدالطبیعه
- ۱۱۹ ۶. منشأ اصطلاح مابعدالطبیعه و تقسیم مسائل آن
منشأ لفظ مابعدالطبیعه
- ۱۱۹ تقسیم مسائل مابعدالطبیعه
- ۱۲۰
- ۱۲۲ ۷. بحث وجود یا هستی شناسی
اغراض بحث وجود یا هستی شناسی
- ۱۲۲ مثالهایی از مفاهیمی که در هستی شناسی مورد
تحلیل واقع می گردد
- ۱۲۴ اخبار و قضایای بحث وجود
- ۱۲۷
- ۱۲۹ ۸. استنتاجهای مابعدطبیعی ناشی از تفکر درباره معرفت
مسأله اعیان مثالی: نزاع درباره کلیات
- ۱۲۹ مسأله اصالت معنی از لحاظ مابعدالطبیعه:
(الف) اصالت معنی خودبنیادی
- ۱۳۳ (ب) مذهب اصالت معنی عینی
- ۱۴۲ (ج) مذهب اصالت واقع در مابعدالطبیعه
- ۱۵۲
- ۱۵۶ ۹. مسائل مابعدالطبیعه ناشی از تحقیق در طبیعت
مسأله جوهر و ساخت عالم
- ۱۵۶ مسأله نفس و بدن
- ۱۵۷ اصل موجبیت و عدم موجبیت
- ۱۹۱

مسائل و نظریات فلسفه

۲۰۴	مکانیسم و اصالت غایت
۲۲۲	۱۰. مسائل مابعدالطبیعه ناشی از دین
۲۲۲	مفهوم دینی الوهیت
۲۲۳	جاودانی نفس
۲۲۴	مابعدالطبیعه دینی
۲۲۴	مفهوم فلسفی الوهیت
۲۲۶	دلایل اثبات وجود خدا
۲۲۸	خدا و جهان
۲۲۸	الحاد یا بی‌خدائی
۲۳۰	مسأله خلود نفس نزد فلاسفه
۲۳۱	مابعدالطبیعه دینی و علم اخلاق
۲۳۳	۱۱. مابعدالطبیعه به عنوان سعی در حصول جهان بینی نهائی
۲۴۴	خاتمه

مقدمه مترجمان انگلیسی

فلسفه و منطق در لهستان جدید

کشور لهستان در بیست سال فاصله بین دو جنگ بزرگ که استقلال واقعی داشت از لحاظ منطق و فلسفه به عالم علم خدمات جالب توجهی انجام داده است. منطق به صورت جدید ریاضی آن، اگر به زبانی نوشته شود که مردم به آن کمتر آشنائی دارند، از این حیث چندان زبانی نمی بیند، زیرا مقدار نثری که در آن بکار می رود کم است، به عکس فلسفه که لامحاله باید به نثر عادی نوشته شود.

علاوه بر این کتابهای مهم منطق اغلب مختصر است و مانع مهمی در راه ترجمه نیست. در نتیجه منطقیان لهستان جدید مخصوصاً سه استاد بزرگ این فن در دوره اخیر یعنی لوکاسیویچ^۱ لزنیوسکی^۲ و تارسکی^۳ در نزد فلاسفه و منطقیان سایر اهل جهان شهرت بسزا دارند^۴.

اما فلسفه ای که با این حوزه نیرومند و بارور منطق مقارنت دارد، شهرتش کمتر است. منطق جدید در لهستان ابتدا از فلسفه ناشی شد به این معنی که لوکاسیویچ و لزنیوسکی که واضعان آن بودند از راه فلسفه وارد منطق شدند و هردو از شاگردان

1. Lukasiwicz

2. Lesniewski

3. Tarski

4. Mc Call Stoms, (Ed.) Polish Logic, Oxford U.P. 1967.

تواردوسکی^۵ فیلسوف لهستانی بودند که تعالیم او مبدأ این نهضت فکری محسوب می‌شود. به علاوه کار دو فیلسوف مهم لهستانی قرن بیستم، یعنی کوتارینسکی^۶ و آژدوکیویچ^۷ (مؤلف این کتاب) با منطق صوری ارتباط نزدیک دارد، به همان نحو که منطق و فلسفه در آثار فرگه^۸ و راسل^۹ و کارناب^{۱۰} و کواین^{۱۱} به هم مربوط است.

تواردوسکی خود با هوسرل^{۱۲} و ماینونگ^{۱۳} از شاگردان فرانتز برنتانو^{۱۴}، فیلسوف اطریشی بود. نحوه تقریب او به فلسفه به طور کلی روش پدیدارشناسی^{۱۵} بود یعنی تحقیق دقیق در ماهیت جریانهای ذهنی و فکری که در حیطه مراقبه نفسانی و درون-نگری^{۱۶} درآید بود. برنتانو غرض از فلسفه را جستجوی علل و معلولات و لوازم و مقارنه های عادی جسمانی و وظائف الاعضائی چنین جریاناتی محسوب نمی داشت، بلکه نحوه ترکیب و ساختمان ذاتی این جریانها می دانست. تواردوسکی هم مانند هوسرل و ماینونگ به ماهیت تفکر توجه داشت و ظهور و بروز آن را در اعمال و مضامین و متعلقات فکر با دقت تحلیل می نمود.

ولی با این حال نه مطالعات محدود تواردوسکی درباره امور ذهنی، و نه روش پدیدارشناسی او بود که علت نفوذ خلاقه او بر منطق و فلسفه در لهستان گردید، اگر چه این جنبه های کار او مستقیماً به وسیله فیلسوف پدیدارشناس برجسته ای به نام زومان

5. Twardowski

6. Kotarbinski

7. Ajdukiewicz

8. Frege

9. Russell

10. Carnap

11. Quine

12. Husserl

13. Meinong

14. Franz Brentano

15. Phenomenological

16. Introspectible

اینگاردن^{۱۷}، ادامه یافت، نفوذ و تأثیر او اولاً به واسطهٔ تصمیم وطن پرستانهٔ شخصی او بود که به جای مرکز امپراطوری هابسبورگ، شهر لووف^{۱۸} را در اقصای کشور لهستان برای انجام شغل خود، انتخاب کرد (لووف در جنوب شرقی لهستان اکنون جزو اتحاد جماهیر شوروی است) ثانیاً به واسطهٔ اینکه او سرمشق برجسته و کم نظیری بود (در این محل لهستانی خاص) از وضوح و دقت مطلق فکری برای دیگران. سبک فکر بی اندازه روشن و دقیق او، که در آن کلیه اصطلاحات اساسی به طور صریح مورد تعریف یا توضیح قرار می گیرد و کلیه استنتاجها طوری بیان می شود که ساختمان و نحوه ترکیب منطقی آنها کاملاً بارز می گردد، به شاگردانش منتقل شد، و تا کنون از خصائص مستمر منطق و فلسفه لهستانی بشمار رفته است. شاگردان او بزودی تحت تأثیر کتاب «اصول ریاضیات» تألیف راسل و وایتهد^{۱۹} قرار گرفتند. قسمتهای عمده کار راسل، قبل از اینکه خود متوجه شود که پیش از وی همان مطالب در نوشته های مهجور مانده فرگه آلمانی به نحوی دقیقتر بیان گردیده است، انجام شده بود. منطقیان لهستانی به خصوص لژیوسکی از کار فرگه از ابتدا آگاهی داشتند، و این امر در کیفیت کار آنها اثر مفیدی گذاشته بود.

به این طریق بود که فیلسوفان برجسته لهستان دربارهٔ روش صحیح فلسفه به نتایجی رسیدند که شبیه وضع فلاسفه تحلیلی اروپای غربی و ایالات متحد آمریکا است. این فیلسوفان غرض

17. Roman Ingarden

18. Lwow

19. Whitehead

عمده از فلسفه را بررسی فکر به شکل تحلیل آن، و به صورت لفظی صریح آن می‌دانند و این تحلیل به وسیله اصول تعریف و استنتاج مصرح در منطق صوری، انجام می‌گردد. اینها مثل ویتگنشتاین در زمان تحریر کتاب «رساله منطقی و فلسفی» فلسفه را «روشنی بخش فکر» می‌دانند. این روشی از تحقیق فلسفی است که در خارج از لهستان، شاید به استثنای نوشته‌های کارنپ، به چنین صورت کاملی به کمال مطلوب خود که طرزیان جداً غیر شخصی و خالی بودن از شائبه امور ذهنی و ادبی و عاطفی باشد، نائل نشده است.

فیلسوفان عمده لهستان مانند تحصیلی مذهبان حلقه وین^{۲۰} این نکته را کشف کردند که منطق صوری جدید افزار و وسیله تحلیلی است که می‌توان با آن فلسفه را در حقیقت به صورت علم در آورد. البته کوتارینسکی از اصرار تحصیلی مذهبان در مخالفت با مابعدالطبیعه تبری جست، و مثل کواین در ایام اخیر به این نظر متمایل بود که هستی‌شناسی^{۲۱}، یعنی تعیین اقسام وجودهائی که واقعاً هستی دارند، جزء اصلی و خاص تحقیقات فلسفی است. آژدوکیویچ به کارنپ و تحصیلی مذهبان نزدیکتر بود، هر چند چنانکه از مطالب این کتاب پیداست از همه آنها جز شلیک^{۲۲} با این نظر که فلسفه جدید متأثر از منطق، با آثار فلسفی گذشته اتصال و پیوستگی دارد، کمتر مخالف است.

20. Logical Positivist of the Vienna Circle

۲۱. Ontology یا بحث وجود

۲۲. Moritz Schlick از مؤسسان حلقه فلسفی وین در اوایل قرن بیستم.

شرح حال آژدوکیویچ

کازیمیرتز آژدوکیویچ^{۲۳} در دسامبر ۱۸۹۰ در تارنوپول^{۲۴} از شهرهای گالیسی^{۲۵} دنیا آمد. پدر و مادر او اول به کراکوی مهاجرت کردند و او در آنجا به دبیرستان رفت، سپس به لووف نقل مکان کردند و آژدوکیویچ در دانشگاه آنجا به تحصیل فلسفه نزد تواردوسکی پرداخت. در ضمن در ریاضیات و فیزیک هم کار می کرد. آشنائی او با منطق پس از حضور در درس لوکاسیویچ آغاز گردید. در ۱۹۱۲ درجه دکتری خود را با رساله‌ای درباره نظریه کانت راجع به غیرتجربی بودن ماهیت مکان بدست آورد و از لووف برای ادامه تحصیلات به گوتینگن در آلمان رفت. در اینجا هیلبرت^{۲۶}، ریاضی دان بزرگ و فیلسوف قائل به اصالت صورت در ریاضیات، و هوسرل درس می دادند.

در جنگ ۱۸-۱۹۱۴ در ارتش در جبهه اطریش و ایتالیا خدمت کرد و به واسطه ابراز شجاعت در رها نیدن بعضی از همقطاران خود از قلعه‌ای مخروبه، به دریافت نشان نائل گردید. پس از پایان جنگ با درجه سروانی خدمتش خاتمه یافت. کمی بعد استاد فلسفه در دانشگاه ورشو شد، و دختر معلم خود تواردوسکی را به زنی گرفت. در ۱۹۲۸ به لووف برگشت و در مدت جنگ دوم در همانجا ماند و مدتی به تدریس فیزیک در مدرسه‌ای فنی پرداخت. بعد از بیرون راندن آلمانیها از لهستان در ۱۹۴۴، و تجدید دولت لهستان تحت حمایت روسها، به استادی منطق و

23. Kazimierz Ajdukiewicz
25. Galicia

24. Tarnopol.
26. Hilbert

فلسفه علوم در دانشگاه پوزنان^{۲۷}، منصوب گردید. و تا سال ۱۹۵۲ در آنجا بود. در چهار سال بعد، سمت ریاست دانشگاه را داشت. از ۱۹۵۴ تا ۱۹۶۳ که سال فوتش بود در ورشو بسر می برد. تا سال ۱۹۶۰ که در سن هفتاد سالگی بازنشسته شد، رئیس مؤسسه منطق در دانشگاه ورشو و فرهنگستان علوم لهستان، بود. تا آخر عمرش مدیریت مجله استودیالوژیکا^{۲۸} را داشت که در آن آثار منطقی و فلسفی متفکران لهستانی به زبانهای متداولتر یعنی انگلیسی و فرانسه و آلمانی و روسی، منتشر می شد.

میان سالهای ۱۹۴۸ و ۱۹۵۴ حکومت کمونیستی در لهستان، پس از پایان دادن به مخالفتهای مؤثر سیاسی، توجه خود را به جنبه های فرهنگی معطوف کرد که گرچه برای رژیم خطر آنی نداشت ولی از نظر اینکه بقیه آثار لیبرالیزم بورژوا شمرده می شد، قابل قبول نبود. فلسفه متمایل به منطق بین دو جنگ گذشته، مورد حمله شدید قرار گرفت. طرفداران فلسفه بورژوازی که مخالف دیالکتیک بودند، مورد انتقاد سخت واقع شدند، ولی هرچند در بسیاری موارد از تدریس یا از انتشار کتابی غیر از ترجمه آثار فلسفی کلاسیک ممنوع شدند، بطور کلی از سمتهای دانشگاهی خود معزول نگردیدند و تحت فشار دستگاه اداری قرار نگرفتند.

آژدو کیویچ از طرف آدام شاف^{۲۹}، عضو کمیته مرکزی حزب حاکم که مسئول تسلط دادن عقیده رسمی در عرصه فکری و فرهنگی بود مخصوصاً تحت فشار شدید قرار گرفت. در ۱۹۵۲ شاف

27. Poznan

28. Studia Logica

29. Adam Schaff

مقدمه مترجمان انگلیسی

رساله مفصلی منتشر ساخت که در آن فلسفه آژدوکیویچ به عنوان «ایده‌آلیزم» محکوم شد زیرا که او برای زبان و کلام قائل به وجودی مستقل و معنوی شده بود و آن را موضوع بدوی و اولیه تحقیقات فلسفی دانسته بود. سال بعد آژدوکیویچ اجازه یافت که پاسخ این رساله را به همان تفصیل بدهد، و این همان سال فوت استالین بود. از ۱۹۵۵ به بعد توانست عقاید فلسفی خود را بدون احتیاج به دفاع از آنها، منتشر کند.

آثار کتبی آژدوکیویچ

آژدوکیویچ هشت جلد کتاب و تعداد زیادی مقاله منتشر کرده است که پنجاه مقاله آن در دو مجلد به نام «زبان و معرفت» به چاپ رسیده است. بعضی از آنها قریباً به زبان انگلیسی ترجمه و منتشر خواهد شد. کتابهای او به این قرار است: «درباره شناخت روش علوم قیاسی»، ۱۹۲۱. «تمایلات عمده فلسفی» (منتخباتی از آثار فلاسفه) ۱۹۲۳. «اصول عمده روش علمی و منطق صوری» ۱۹۲۸. «مبانی منطقی آموزش» ۱۹۳۴. «مقدمه بر فلسفه» (برای دانشگاہها) ۱۹۳۸. کتاب حاضر ۱۹۴۹. «اصول اساسی منطق» ۱۹۵۳. کتاب «منطق اصالت عمل» که در ۱۹۶۵ پس از مرگ او منتشر گردید.

فلسفه آژدوکیویچ

آثار ابتکاری مهم آژدوکیویچ در دهه بین ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ منتشر شد و درباره منطق و علم معنی بود. آنچه از تحقیقات خود در مابعد منطق راجع به ماهیت نظامهای استنتاجی دریافته بود، بر مسائل این موضوع اطلاق نمود. از ابتدا در ذهن خود تمایز بین

معنی یک لفظ و دلالت آن را بر مصداق، روشن ساخته بود. این مطلب را فرگه بیان کرده بود، اما در کشورهای انگلیسی زبان به واسطه نفوذ نظریه راسل درباره اسمی، تا حدی در پرده ابهام مانده بود. نظریه راسل این است که اسم خاص منطقی اگر مابازائی نداشته باشد بی معنی است.

در زمانی که آژدوکیویچ به نوشتن اشتغال داشت فرض رایج نزد فیلسوفان تحلیلی اروپای غربی این بود که معنی، ذاتاً امری است مربوط به نحو و اجمالاً اینکه کلیه مسائل راجع به معنی را می توان صرفاً با در نظر گرفتن خصوصیات عبارات یا روابط میان عبارات حل کرد بدون اینکه توجه به روابط عبارات با واقعیت خارج از الفاظ ضرورت داشته باشد. مفصلترین روایت این نظریه در کتاب «نحو منطقی زبان» تألیف کارناپ^{۳۰} بیان شده است. یکی از منابع این عقیده بی شک نظر ویتگنشتاین است که به موجب آن اخبار درباره نسبت بین لفظ و عالم خارج بی معنی است، زیرا غرض ازان جز این نیست که آنچه را فقط می توان «ارائه» داد، به لفظ آورند. اما این نظر مانع ازان نشد که خود او در کتاب «رساله منطقی و فلسفی» اخبار بسیاری از این قبیل که به عقیده او قابل قبول نیست، اظهار نماید. منبع دیگر ممکن است مبهم بودن مفهوم حقیقت باشد که از اختلاف آراء درباره موارد اطلاق آن ناشی شده است. فیلسوفان حلقه وین به همین جهت یکی از صورتهای نظریه ای را درباره حقیقت اختیار کردند که بر حسب آن حقیقت یا عدم حقیقت فقط در مورد نسبت و رابطه میان جملات است که می تواند

30. Carnap, R. *Logical Syntax of Language*.

اطلاق شود و نه در مورد نسبت میان الفاظ و واقعیتهای خارج از الفاظ، و خلاصه آنکه حقیقت عبارت است از تلائم و سازگاری جملات با یکدیگر و ضبط و ربط آنها.

آژدوکیویچ در نظریه خود در باب معنی با پیروی از تمایزی که فرگه بین معنی ودالات بر مصداق قائل شده بود، معنی را به عنوان شیء و عین نمی پذیرد، بلکه آن را خصوصیت عبارات می داند و این خصوصیت ناشی از قواعدی است که نحوه انتقاد آنها را معین می سازد. اوسه قسم قاعده تشخیص می دهد. اول اصول متعارفه^{۳۱} که مقرر می دارد که بعضی جملات را باید همیشه قبول کرد، مثل اینکه الف، الف است. دوم قواعد قیاسی یا استنتاجی که مقرر می دارد که اگر جمله ای مورد قبول واقع شود، جمله دیگر نیز باید قبول گردد، مثلاً اگر جمله «اگر ف صادق باشد ق صادق است» قبول گردد، جمله «اگر نا (ق) صادق باشد نا (ف) صادق» است هم باید قبول شود. سوم قواعد تجربی که مقرر می دارد بعضی جملات به واسطه پاره ای اطلاعات معین تجربی، باید قبول شود، مثل اینکه «اگر درد باشد ناراحتی هست». البته جنبه غیر نحوی معنی در قاعده نوع تجربی مندرج است. در نظامهای استنتاجی صوری فقط دو نوع اول را می توان یافت. اصول این نظریه در سال ۱۹۳۴ منتشر گردید یعنی یک سال بعد از اینکه تارسکی رساله معروف خود را به زبان لهستانی در باره مفهوم حقیقت منتشر کرد و در آن عباراتی را که دال بر نسبت بین الفاظ و عالم خارج باشد مجاز شمرد. و بعدها کارناپ هم این نظریه را

31. Axiomatic

پذیرفت.

دو عرصه تحقیقی مهم دیگر را باید به اختصار گوشزد کرد. آژدو کیویچ با اتکا به پاره‌ای از آراء لزنیوسکی نظریه‌ای درباره مقولات علم دلالت اختیار کرد، که به موجب آن می‌توان قواعدی وضع کرد برای معلوم ساختن اینکه با قبول چه ترکیب‌هایی ممکن است عبارات به صورت جمله‌های تام در آیند. در مورد یک زبان مصنوعی صوری، که دارای لغات محدود و معین باشد، این امر آسان است، اما در مورد زبانهای طبیعی بسیار دشوار خواهد بود. نزد فیلسوفان انگلیسی زبان، مسأله زبانهای طبیعی راه حل صریح و معینی، غیر از آنچه رایل^{۳۲} به نحو غیر منظم و نامضبوط درباره مقولات بیان کرده است، ندارد. ولی در این اواخر نوع طریقه‌ای که آژدو کیویچ آن را شروع کرد در تحلیلهای لغوی چومسکی و همکاران او بسط و تفصیل بیشتری یافته است.

سپس آژدو کیویچ از نظریه خود راجع به اینکه معنی عبارات به وسیله قواعدی تعریف می‌شود که ظاهراً آزادی و اختیار وسیعی در انتخاب می‌دهد، این نتیجه را گرفت که زبان‌هایی می‌توانند وجود داشته باشند که نه فقط از نظر اختلاف الفاظ و لغات و نداشتن طرح واحدی از قواعد بایکدیگر فرق دارند، بلکه اساساً غیرقابل تبدیل و ترجمه به یکدیگر نیز هستند. در اینجا به استقبال نتایجی راجع به عدم تعین تبدیل و ترجمه رفته است که در آثار کواین درباره فلسفه زبان، اساسی است، هرچند که او از جهت کاملاً متفاوتی به این نتایج رسیده است. سپس به بحث ادامه

۳۲. Gilbert Ryle فیلسوف تحلیلی معاصر انگلیسی. م.

می دهد و چنین نتیجه می گیرد که کسانی که در باره شناسائی اظهار نظر می کنند به واسطه اینکه خود با مفاهیم سروکار دارند و استدلال‌هایشان در زبان مفاهیم بیان می گردد نمی توانند منتقد و داور بی طرف میان دستگاه‌های مختلف مفاهیم باشند.

پس از اینکه آژدوکیویچ در سال ۱۹۴۵ دوباره به فلسفه برگشت این نظر خود را راجع به وضعی و اعتباری و نسبی بودن لغات رها کرد، ولی امکان نظریه دیگری را ملحوظ داشت که در نوشته‌های کواین با آن آشنا شده ایم، و به موجب آن جنبه‌های منطقی زبان، یا به قول آژدوکیویچ جملاتی که به واسطه اصول متعارفه و استنتاجی مقبول است، باید به اندازه جملات صریح و ساده‌ای که درباره امور تجربی است، در معرض داوری تجربه قرار گیرد. آژدوکیویچ نیز مانند کواین معتقد شد که آزمایش تجربی در مورد اخبار واحد نیست، بلکه در مورد مجموعه‌هایی از اخبار است که از جمله آنها باید قضایای منطقی را برشمرد. در میان موضوعات دیگری که در این مرحله از عمر خود مورد مطالعه قرار داده بود می توان مخصوصاً تعریف و اخبار شرطی و قابلیت تحلیل و مسأله آزادی علوم را ذکر کرد، هرچند که این یکی دور از انتزاع‌های فلسفی است.

برای شرح بیشتر درباره تحقیقات ابتکاری آژدوکیویچ در فلسفه، باید به فصل پنجم کتاب «فلسفه تحلیلی لهستان» تألیف ه. اسکولیموسکی^{۳۳} و به مقاله «جردن»^{۳۴} راجع به او در

33. Skolimowski, *Polish Analytical Philosophy*.

34. Edward Paul, (Ed) *The Encyclopedia of Philosophy*.
(Z.A. Jordan)

دائرة المعارف فلسفی رجوع کرد.

درباره این کتاب

این کتاب که اول در ۱۹۴۹ یعنی در زمانی منتشر شد که مقامات رسمی شروع به سرکوبی «فلسفه متمایل به منطق» لهستان کرده بودند، ظاهراً مورد علاقه خاص آژدوکیویچ بوده است. گویا حس کرده بود که در این کتاب توانسته است معلومات زیادی راجع به تأثیر تاریخی دلائل فلسفی بدست دهد، بی آنکه از موازین مقرر و وضوح و دقتی که خاص مکتب فلسفی است که او به آن وابسته بود، منحرف گردد.

این کتاب به عنوان کتاب مقدساتی فلسفه، با کتاب مشهورتری با همان مطالب و همان اندازه یعنی «مسائل فلسفه» برتراند راسل^{۳۵} قابل مقایسه است. کتاب آژدوکیویچ منصفانه تر و غیر شخصی تر از کتاب راسل است، ولی خشک تر و از حیث شیرینی مطالب کمتر از آن است و چیز تازه ای بر افکار فلسفی نمی افزاید. از طرف دیگر مطالب آن وسیع تر است و با قطعیت و حجیت بیشتر به بحث می پردازد. آژدوکیویچ با هشیاری منطقی خاص فیلسوفان لهستانی همیشه در باب آنچه ثابت کرده و آنچه ثابت نکرده است، مفهوم روشنی دارد، و در کتابش مطالب بی سرانجام که موجب القآت ذهنی شود یا جنبه گمان و فرض داشته باشد، وجود ندارد.

برای کسانی که آشنا به فلسفه امروزی عالم انگلیسی زبان

۳۵. این کتاب به فارسی ترجمه شده و به وسیله شرکت سهامی انتشارات خوارزمی منتشر گردیده است. م.

هستند نظر او درباره قلمرو و عرصه بحث معرفت و مابعدالطبیعه موجب شگفتی نیست ولی بیش از کتابی که یک انگلیسی یا امریکائی نوشته باشد، از هوسرل و پدیدارشناسی دران اثر می‌توان یافت. این امر مخصوصاً در مورد استفاده از آراء پدیدارشناسان برای مزید تأیید قول کانت درباره قضایای ریاضیات است که آنها با اینکه مقدم بر تجربه و پیشینی است، تألیفی است. بطور کلی نوعی خشونت نظامی در دقت و هشجاری و نحوه بیان استدلالهای آژدوکیویچ دیده می‌شود که با بی‌دقتی آمیخته به خوش ذوقی راسل در کتابهای فلسفی عامه پسند او، فرق دارد. آژدوکیویچ همه جا بیان حقیقت را بر زیبایی اسلوب ترجیح داده است. انتشار این کتاب نظریات خاص فلسفی آژدوکیویچ و تعیین سهم او را در افزایش معلومات فلسفی به خوانندگان فلسفه در عالم انگلیسی زبان، معلوم می‌دارد به همان طریقی که مثلاً ترجمه انگلیسی کتاب «علم‌المعرفت»^{۳۶} کوتارینسکی مجموعه منظم عقاید فلسفی او را آشکار ساخت. برای این مقصود باید منتظر انتشار ترجمه انگلیسی منتخب مقالات او بود، ولی این کتاب نمونه اعلائی است از نحوه استدلال فلسفی لهستانی در بیان مقدمات فلسفه، که دران وضوح و دقت همان اندازه که در آثار ابتکاری و عالتر ارزش دارد، دارای ارزش است.

دیباجه مؤلف

در این کتاب مختصر، خواننده شرحی دربارهٔ مهمترین مسائلی که بر حسب سنت جزو بحث معرفت و مابعدالطبیعه محسوب می‌شود، خواهد دید. همچنین شرحی دربارهٔ راه‌حل‌هایی که معمولاً در تاریخ فلسفه برای این مسائل ذکر شده است و در نتیجه بیان تمایلات فلسفی را در بحث معرفت و مابعدالطبیعه، خواهد یافت. همراه با عرضه داشت خصوصیات این تمایلات، یعنی عقاید فلسفی، در اغلب موارد مسیر فکری که به این عقاید انجامیده شرح داده شده است، و در بعضی موارد مناقشاتی که هواخواهان حوزه‌های مخالف بدان مشغول بوده‌اند، بیان گردیده است.

وقتی که به نوشتن آغاز کردم قصد تألیف کتاب کاملی نداشتم. فراهم آمدن این کتاب بدین شرح است که بیست و پنج سال پیش مجموعه‌ای از منتخبات کتابهای فلسفی به نام «تمایلات عمده فلسفی» منتشر ساختم، و بر آن مقدمه‌ای نوشتم که در آن شرحی دربارهٔ مسائل و تمایلات فلسفی آمده است، و سپس متونی از مؤلفان کتابهای فلسفی را آورده‌ام. اخیراً هنگام تجدید چاپ این منتخبات به این نتیجه رسیدم که مقدمهٔ آن باید دوباره تحریر گردد، ازین رو به نوشتن مقدمهٔ دیگری پرداختم. حجم مقدمهٔ جدید به اندازه‌ای شد که ممکن نبود با این منتخبات یک جا قرار گیرد. به خیالم خطور کرد که آن را به عنوان کتاب علی‌حده‌ای چاپ

کنم. این بود منشأ کتابی که اکنون در دست خوانندگان است. منشأ این کتاب مبین خصوصیات آن است. اولاً کتاب درسی برای محصلان درجات بالای دوره عالی نیست که مؤلف مجبور باشد با تمام دقتی که می‌تواند، بنویسد، و از سهولت تفهیم صرف‌نظر کند. برعکس، در نوشتن این کتاب من از تحلیلهای دور از ذهن، کناره‌جسته‌ام و سعی نکردم آن قسم روشنی موشکافانه مفاهیم را حاصل کنم که نیل به آن، به قیمت قابلیت فهم بسیار تمام می‌شود. در نتیجه بعضی مطالب در آن دیده می‌شود که معانی آنها از لحاظ اشخاصی که در این موارد طالب حد اعلاّی دقت هستند، بقدر کافی دقیق نیست، ولی از لحاظ خوانندگان عادی مخل نخواهد بود. این نکته را مخصوصاً تذکر می‌دهم تا این سوء تفاهم پیش نیاید و تصور نرود که من مطالب این کتاب را حرف آخر می‌دانم و معتقدم که بیان آنها به نحو دقیقتری میسر نیست.

با این حال این کتاب کوچک به عنوان اولین مدخل فلسفه برای مبتدیان مناسب نیست، زیرا در آن به اختصار کوشیده‌ام و از کلیه وسائل ممکن برای عرضه کردن مسائل و راه‌حلهای آنها، استفاده نکرده‌ام. مناسبترین مدخل برای مسائل فلسفی همیشه رساله‌های مشروح درباره مسائل‌های خاص و واحد است. ولی به نظر من این کتاب با «منتخبات آثار فلسفی» که بزودی منتشر خواهد شد، توأماً کار یک چنین مدخلی را خواهد کرد.

این کتاب بیشتر بکار محصلان درجات متوسط می‌آید. می‌تواند متن درسی برای کسانی باشد که قبل از خواندن آن

دیباچه مؤلف

معلوماتی درباره فلسفه حاصل کرده‌اند. این گونه خوانندگان خواهند توانست شرح گویائی درباره تمایلات و مسائل فلسفی دران بیابند، و شاید بعضی خوانندگان را در حصول عقاید خاص خودشان درباره مسائل فلسفی، یاری کند.

امیدوارم به‌رغم تمام نقائصی که ذکر کردم، این کتاب «مسائل و نظریات»، جای خالی را در میان آثار فلسفی ما پر کند، زیرا در ادبیات فلسفی ما کتابی که دران بطور منظم درباره بحث معرفت و مابعدالطبیعه بحث شده باشد، پیدا نمی‌شود. وقتی، این کار به وسیله نویسندگان آلمانی انجام می‌شد که در اوایل این قرن «مقدمه بر فلسفه» می‌نوشتند، ولی اکنون کتابهای آنان نایاب است. این گونه «مقدمه‌ها» از لحاظ تحلیل معانی آراء فلاسفه کافی نبود. در این کتاب با اینکه به واسطه رعایت سطح عرضه داشت و محدودیت حجم، مطالبی ناگفته مانده است، سعی وافق به عمل آمده است که هنگام بیان تعلیم فیلسوفان، معانی اصطلاحات آنها درست توضیح داده شود. و از این حیث امیدوارم برای خوانندگان مفید واقع گردد.

کازیمیرتز آزدوکیویچ

ژوئیه ۱۹۴۸

مقدمه

بحث معرفت،

مابعدالطبیعه و دیگر نظامهای فلسفی

فلسفه چیست؟ پرسیدن این مسأله آسان و پاسخ دادن به آن مشکل است. لفظ «فلسفه» تاریخ طولانی دارد و در عصرهای مختلف به امور مختلف اطلاق شده است و هرگز معنی دقیقی نداشته است که به نحو غیر مبهمی استعمال شود، تا بیشتر مردمانی که در هر عصری می زیسته اند در باره آن متفق القول باشند.

اصطلاح «فلسفه» در یونان قدیم پیدا شد و از لحاظ اشتقاق لغوی دارای دو جزء است. «فیلئو»^۱ یعنی دوست دارم یا کوشش می کنم، و «سوفیا»^۲ یعنی حکمت یا علم. پس اصلاً نزد یونانیان فلسفه به معنی «دوستدار حکمت» یا «کوشش در راه علم» بوده است و به معنی اصلی آن، همهٔ جویندگان علم و دانش فیلسوف نامیده می شدند. در اصل، لفظ «فلسفه» به همان معنی «علم» بوده است. به مرور زمان که در نتیجه بسط و تفصیل علوم، دیگر شخص واحدی نمی توانست در کل عرصهٔ علم متبحر باشد، تخصص در علوم آغاز شد، و از آن هستهٔ اصلی و علم کلی، که فلسفه نامیده می شد، علوم متعددی جدا گردید، و هر یک نام تازه ای یافت، و دیگر در تحت تعلیم فلسفه، علوم با یکدیگر مشتبّه نمی شد. از این هستهٔ اولیه که علم کلی باشد علوم تخصصی جداگانه ای حاصل

1. Fileo

2. Sophia

شد، که در طی تاریخ بسط و تفصیل یافت، و به علوم طبیعی و ریاضیات و تاریخ و غیره موسوم گردید. اما در آن هسته اصلی مباحثی باقی ماند که نام «فلسفه» را حفظ کرد، که یا در زمان طلوع تفکر اروپائی، یعنی قبل از آغاز تخصص به میزان وسیع، مورد بحث قرار گرفتند، یا بعدها پیدا شدند، ولی با آن مباحث اولیه ارتباط داشتند.

تا این اواخر نام «فلسفه» شامل مباحث زیر بود: مابعدالطبیعه (متافیزیک)، مبحث معرفت، منطق، روان شناسی، علم اخلاق و ذوقیات یا زیبایی شناسی. در حال حاضر حصول تخصص همچنان ادامه دارد و بعضی از رشته های دیگر نیز از فلسفه به معنی مذکور در بالا، جدا می شوند. روان شناسی معاصر که خود را به زیست شناسی و جامعه شناسی نزدیکتر می بیند، می خواهد از فلسفه بگسلد، و منطق معاصر، که از لحاظ بعضی قسمتهای آن به ریاضیات نزدیکتر است تا به دیگر رشته های فلسفی، نیز در حال جدا شدن است. اخلاق نیز، به معنی علم به اخلاقیات بطور کلی، نه یک تعلیم خاص اخلاقی، و همچنین زیبایی شناسی از فلسفه دوری می جویند. تنها نظامهائی که نسبت به مفهوم اصلی فلسفه وفادار مانده اند، مابعدالطبیعه و بحث معرفت و اخلاق دستوری^۲ است که آموزش نیک و بد می دهد. فصول این کتاب به دو مبحث اولی مذکور، یعنی به نظامها و رشته های اساسی فلسفه، اختصاص دارد و طی آنها با مضامین غنی این نظامها آشنا خواهیم شد.

بخش اول

بحث معرفت

مسائل متعارف و رسمی بحث معرفت

بحث یا نظریه معرفت که آن را اپیستمولوژی (از لغت یونانی اپیستم^۱ که مرادف با لفظ علم^۲ است) یا گنوسولوژی (از لغت یونانی به معنی شناخت^۳) هم می‌نامند، چنانکه از اسم آن پیداست علم معرفت است. اما معرفت یا شناسائی چیست؟ غرض از معرفت هم اعمال شناسائی است، و هم نتایج شناسائی. اعمال شناسائی پاره‌ای از فعالیت‌های ذهنی است، مانند ادراک کردن و بخاطر آوردن و تصدیق کردن و همچنین استدلال و تأمل و استنتاج و غیره. نمونه نتایج شناسائی تقریرات و قضایای علمی است، تقریرات علمی فعالیت‌های ذهنی نیست، لذا از اعمال شناسائی محسوب نمی‌شود. قانون جاذبه یا قضیه فیثاغورس پدیدارهای ذهنی نیستند، بلکه معانی تقریراتی هستند که این قوانین در آنها صورت بندی شده‌اند.

اکنون باید دید که نظریه یا بحث معرفت که گفتیم علم شناسائی است، درباره اعمال شناسائی است یا نتایج شناسائی؟ اگر پاسخ این سؤال را با بررسی آنچه فی الواقع در تاریخ بحث معرفت روی داده است بدهیم، باید بگوئیم که هم اعمال

1. Episteme

2. Knowledge

3. Gnosis

شناسائی و هم نتایج آن هر دو، مورد بحث بوده است. اگر بحث معرفت مشتمل بر اعمال شناسائی یعنی بر امور ذهنی باشد، با یکی از جنبه‌های علم روان‌شناسی سروکار دارد. زیرا در روان‌شناسی امور ذهنی، و در نتیجه اعمال شناسائی مورد مطالعه قرار می‌گیرد. ولی هر چند در روان‌شناسی و بحث معرفت تا حدی همان موضوعها مورد مطالعه است در هر یک از این دو علم موضوع از نظرگاه خاص خود آن علم، مورد تحقیق قرار می‌گیرد. در روان‌شناسی از افعال شناسائی چنانکه هست و جریان دارد بحث می‌کنند، و می‌خواهند آنها را توصیف و طبقه‌بندی نمایند و قوانین مربوط به وقوع آنها را پیدا کنند.

در بحث معرفت، اعمال و نتایج شناسائی مورد ارزیابی قرار می‌گیرد، یعنی صدق و کذب آنها تعیین می‌شود، همچنین از نظر موجه بودن، ارزش آنها معین می‌گردد. اما نفس وقوع جریانات شناسائی که موضوع علم روان‌شناسی است در بحث معرفت مورد نظر نیست و آنچه در آن مورد نظر است همان موازین و شاخصهائی است که به وسیله آن معرفت ارزیابی می‌گردد، یعنی صدق و کذب و موجه بودن یا بی‌اساس بودن آن تمیز داده می‌شود. اما صدق یا حقیقت چیست؟ این موضوع یعنی ماهیت حقیقت، اولین مسأله اساسی بحث معرفت است. دومین مسأله‌ای که از دیر باز مورد گفتگو بوده است، مسأله منشأ معرفت و شناسائی است. در این مسأله موضوع بحث این است که در آخرین تحلیل، معرفت باید بر چه امری مبتنی باشد، و چه روشهائی برای وصول به آن باید بکار برده شود تا شناخت واقعیت به نحو موجه تمام

مسائل متعارف و رسمی بحث معرفت

محسوب گردد. سومین مسأله قدیمی بحث معرفت، مسأله حدود شناسائی است. در پی پاسخ به این مسأله است که این سؤال پیش می‌آید که شناسائی به چه اموری می‌تواند تعلق گیرد، و مخصوصاً اینکه آیا واقعیت یا حقیقتی که مستقل از فاعل شناسائی باشد ممکن است شناخته شود یا نه؟ فعلاً به همین سه مسأله که از سابق موضوع بحث معرفت بوده است اکتفا می‌کنیم و راه‌های را که برای آنها پیدا شده است، مورد بررسی قرار می‌دهیم.

مسأله حقیقت

تعریف متعارف حقیقت و ایرادهایی که بران وارد شده است

حقیقت چیست؟ جوابی که قدما به این مسأله داده‌اند این است که: حقیقت یک فکر عبارت است از مطابقت آن با واقع. این پاسخی است که مدرسیون به آن داده‌اند. اما این مطابقت بین فکر و واقع که مبنای این تعریف قرار دارد چیست؟ البته مراد این نیست که خود فکر با واقعیتی که وصف می‌کند، عیناً یکی است. شاید مقصود این باشد که فکر با واقع شباهت دارد، و انعکاسی از آن است. ولی حتی این تعبیر از مطابقت فکر با واقع هم در نظر بعضی از فیلسوفان باطل است. اینها می‌پرسند چگونه فکر شبیه چیزی می‌شود که بالکل با آن مغایر است و چگونه فکر که فقط دارای بعد زمانی است، و بعد دیگری ندارد، شبیه چیزی است که مقید به مکان است، یا چگونه فکر شبیه به مکعب یا آبشار نیاگارا می‌شود؟ علاوه بر این، حتی اگر به مدت امور توجه شود، برای اینکه فکری حقیقی باشد، لازم نیست شبیه واقعیتی باشد که به آن مربوط است. یعنی فکر مربوط به امری کم مدت لازم نیست که حتماً کوتاه مدت باشد. پس ممکن است فکری شباهت به واقعیت نداشته باشد، و با این حال صادق و حقیقی باشد.

مسأله حقیقت

مدافعان تعریف متعارف در پاسخ این انتقادات تذکر می دهند که جریانی که عمل تفکر است با مضمون تفکر دوتا است، و تأکید می کنند که برای حقیقت داشتن فکر لازم نیست که جریان عمل تفکر شبیه واقعیت باشد، بلکه مضمون فکر باید با آن شباهت داشته باشد. ولی این هم معترضان به تعریف متعارف را راضی نمی کند. آنها می گویند که مفهوم شباهت، مفهوم واضحی نیست. شباهت عبارت از این است که جزئی از خصوصیات یک شیء عین جزئی از خصوصیات شیء دیگر باشد، ولی چه قسمت از خصوصیات دو شیء باید یکی باشد تا بتوان آنها را شبیه خواند؟ این امر درست معلوم نیست. در نتیجه تعریفی که به موجب آن فکرها می که مضمون آنها شبیه به امر واقع است حقیقت است، تعریف دقیقی نیست؛ زیرا معین نمی کند که شباهت بین مضمون فکر، و واقعیت چه اندازه باید باشد، تا بتوان آن فکر را حقیقی خواند. انتقاد کنندگان از تعریف متعارف می گویند چون مطابقت فکر با واقع نه در عینیت و یکی بودن آنها است، و نه در شباهت بین آنها؛ پس در چیست؟ و چون جواب رضایت بخشی به این سؤال پیدا نمی کنند به این نتیجه می رسند که این تعریف فاقد معنی محصل است.

اما بعضی متفکران از راه دیگری به رد تعریف متعارف حقیقت رسیده اند. اینها می گویند اصلاً ممکن نیست بتوان معلوم کرد که اندیشه های ما مطابق با واقع است یا نه. از این رو دنبال تعریف دیگری می گردند. اگر حقیقت عبارت از مطابقت فکر با واقع بود ما هرگز به صدق و کذب هیچ امری پی نمی بردیم.

پس مفهوم حقیقت به عنوان مطابقت فکر با واقع را باید مطلوبی غیر قابل حصول دانست، و آن را رها کرد و بجای آن مفهوم دیگری از حقیقت اختیار کرد که بتواند ما را قادر سازد به اینکه تعیین کنیم کدام یک از افکار و اقوال ما مقرون به حقیقت و صدق، و کدام خطا و کذب است.

عقیده به اینکه مطابقت فکر را با واقع نمی توان معلوم ساخت مبتنی بر دلائل شکاکان قدیم است که چنین خلاصه می شود: اگر کسی بخواهد بداند که فکر یا گفتار معینی مطابق با واقع هست یا نه، باید نه فقط خود فکر را بداند، بلکه واقع را هم بشناسد. اما چگونه به انجام این امر توفیق می یابد؟ او باید به تجربه رجوع کند و استدلالهای گوناگونی را انجام دهد، یعنی خلاصه باید روشها یا ملاکهای را بکار ببرد. ولی چگونه می توان یقین داشت که معرفتی که به وسیله این موازن و ملاکها حاصل شده است، واقعیت غیر معوج و نامبدل را بر ما مکشوف می سازد؟ از این رو باید صحت و سقم این ملاکها را مورد تحقیق قرار دهیم. حال این تحقیق و واری یا با استفاده از همان ملاکها انجام می گیرد یا به وسیله ملاکهای دیگر. به هر طریقی که باشد صحت و اعتبار این تحقیق خود متوقف و موقوف به صحت ملاکهای است که در آن بکار رفته است، و این خود مشکوک و محتاج تفحص بیشتری است و در این تفحص هم باز به ناچار ملاکهای مورد استفاده قرار می گیرد که تعیین صحت و سقم آنها نیز مستلزم تحقیق و واری دیگری است. و هکذا الی غیر النهایه. خلاصه اینکه هرگز قادر نخواهیم بود علم موجهی از

مسأله حقیقت

واقعیت بدست آوریم، و لذا هیچگاه نخواهیم توانست بدانیم که فکرهای ما مطابق با واقع است یا نه.

حقیقت به عنوان مطابقت با ملاکها

نحوه تفکری که هم اکنون بطور خلاصه ذکر شد بسیاری از فیلسوفان را بران داشته است که تعریف حقیقت را به عنوان مطابقت فکر با واقع رد کنند و تعریف دیگری را جانشین آن سازند. این تعریف جدید به این طریق حاصل می گردد که بینیم لفظ حقیقت را در واقع چگونه بکار می بریم. شاید به این طریق بهتر بتوانیم بفهمیم که این لفظ چه معنی می دهد. بی شک هر کسی حاضر است گفته ای را که خود به آن اعتقاد دارد و مطابق با معتقدات او است، به عنوان حقیقت تصدیق نماید. اگر کسی معتقد است که (الف) (ب) است، حاضر خواهد بود که بگوید «الف ب است» حقیقت دارد، و بعکس اگر هم کسی قولی را حقیقت بداند حاضر است به آن معتقد شود. با این حال کسی نمی گوید که قول صادق یا حقیقت با آنچه شخص به آن اعتقاد دارد، یکی است. هر کس آگاه و متوجه است که حقایقی هست که او به آنها اعتقاد ندارد، مثل مواردی که خارج از حدود علم او است. از طرف دیگر هیچ کس خود را مبرا از خطا نمی پندارد و می داند که اقوالی هست که او به آن اعتقاد دارد، ولی حقیقت نیست. ما همه کاملاً آگاهیم که همه عقاید راسخ ما به وسیله تحقیقات دقیق و منظم حاصل نشده است، و این معتقدات به وسیله روشها، یعنی ملاکهای حاصل شده است که صحت آنها مورد تردید است، و در صورت مواجه شدن با ملاکهای معتبرتر باید آنها را تغییر داد.

فقط در صورتی عقاید راسخ خود را بدون تأمل به عنوان حقیقت قبول خواهیم کرد که آنها را به وسیله ملاکهای قطعی و تغییر ناپذیری حاصل کرده باشیم که استیناف از آنها ممکن نباشد. این نحوه تفکر و امثال آن موجب شده است که بعضی از فیلسوفان تعریف زیر را پیشنهاد کنند: قول صادق و حقیقت آن است که مطابق با ملاکهای قطعی و تغییر ناپذیر باشد. راه دیگری برای اینکه درباره حقیقت قضیه و قولی مطمئن شویم جز این نیست که آن را با ملاک نهائی و مسلمی بیازمائیم که حکم آن غیر قابل خدشه و مبنا و مستند ملاکهای دیگر باشد. اما مطابق با واقع بودن یا نبودن قولی که به این نحو شناخته شده است باز اموری است که ما نمی دانیم، و چنانکه شکاکان گفته اند و هرگز هم نخواهیم دانست. بنابراین در تشخیص صدق و حقیقت از کذب و خطا نکته این نیست که قول معینی مطابق با واقع باشد، بلکه مطابقت آن با ملاکهای نهائی و قطعی مناط است. لذا در تعریف مفهوم حقیقت بنا به نحوه استفاده کنونی ما از آن می توان گفت که آن مطابقت فکر با ملاکهای قطعی و خدشه ناپذیر است.

تعریفهای غیرمتعارف از حقیقت

مفهوم حقیقت از طرف هواخواهان مختلف آن برحسب اینکه چه امری را ملاک قطعی و نهائی محسوب می دارند، به صور مختلف ابراز شده است.

مثلاً در نظریه ای که برحسب آن ملاک حقیقت تلائم و مضبوط^۱

مسأله حقیقت

بودن است حقیقت به ضبط و ربط افکار و تواق و تلائم آنها با یکدیگر تعریف شده است. طرفداران این نظریه می‌گویند که ملاک قطعی و خدشه ناپذیری که با استفاده از آن تعیین می‌شود که آیا قولی را باید به عنوان حقیقت پذیرفت یا رد کرد، همان سازگاری و مطابقت آن با اقوال دیگری است که قبلاً مورد قبول واقع شده است. مطابقت عبارت از این است که قول معینی با سایر اقوال تناقض و منافات نداشته و با بقیه اجزای نظامی (سیستمی) که آن قول جزئی از آن است سازگار باشد. شاید چنین به نظر آید که حکم تجربه ملاک نهائی است، اما چنین نیست، زیرا بالاتر از حکم تجربه مرجع عالیتری هست که آن ملاک مطابقت است. بطور مثال، قاشق چایخوری را در لیوانی آب در نظر آورید. بنا بر حکم باصره این قاشق شکسته است و به حکم لامسه درست است. اما چرا به حکم لامسه تسلیم می‌شویم و حکم باصره را رد می‌کنیم؟ زیرا قولی که مورد تأیید قوه باصره است، با بقیه معلومات ما سازگار نیست (مثلاً بیرون ایستادن قسمت بی‌حائل قاشق از آب، خلاف قانون سقوط اجسام است). از طرف دیگر قولی که مستند به قوه لامسه است (که قاشق درست است) با بقیه معلومات ما کاملاً سازگار است. درست همین مطابقت این قول با کلیه اقوال پذیرفته شده دیگر، است که حکم قطعی و غیر قابل خدشه است که مقبولیت آن را محرز می‌سازد، نه حکم حواس به تنهایی (که در این مورد به تناقض می‌انجامد).

مخالفان این نظریه گفته‌اند که مطابقت و موافقت افکار با یکدیگر نمی‌تواند ملاک کافی برای حقیقت باشد. اگر چنین بود،

باید هر افسانه متلائم و غیر متنافی الاجزائی را هم مثل یک نظریه فیزیکی، که مبتنی بر مشاهدات و آزمایشهای دشوار و مفصل است، حقیقت به شمار آورد. در مقابل، طرفداران این نظریه می‌توانند در دفاع از آن، نظر خود را به نحو دقیقتری بیان نمایند و بگویند مقصود ما مطابقت یک فکر یا قول است با افکار و اقوالی که تجربه صحت آنها را تأیید کرده باشد، نه با هر مشتی از افکار و اقوال هرچه باشد. ولی حتی در اینجا هم می‌توان از میان مجموع اقوالی که تجربه مؤید صحت آنهاست، نه فقط یک نظام (سیستم) واحد، بلکه نظامها و سیستمهای متعدد منضبطی از قضایای با ضبط و ربط، تألیف نمود. و در این صورت انتخاب و اختیار یکی از این نظامها به عنوان حقیقت مستلزم خطا و کذب شمردن سیستم و نظامهای دیگر است که آنها را نیز چون از قضایای منضبط و متکی به تجربه تألیف شده است می‌توان مقرون به حقیقت و صدق دانست. پس تنها مطابقت با تجربه و مرتبط و سازگار بودن قضایا در داخل یک نظام برای حقیقت داشتن آن نظام کافی نخواهد بود. باید ملاک اضافی دیگری هم داشت تا به موجب آن بتوان از میان نظامهای متعدد حائز شرایط، یکی را رجحان داد و اختیار کرد. در واقع این ملاک اضافی هم در صورتهای تکمیل یافته این نظریه ملحوظ شده است، چنانکه به طور مثال سادگی نظام و اقتصاد در وسایل و غیره را به عنوان این ملاک اضافی پیشنهاد کرده‌اند. این مطالب بی‌شک بدین عنوان در خور اعتنا است که سعی و کوششی است در جهت آگاهی یافتن ما از اینکه با صرف نظر از تعریف مشکوکی که در

مسأله حقیقت

این نظریه از حقیقت شده است چه اموری می‌تواند ما را در قبول تقریرات و قضایای علوم طبیعی راهنمایی کند.

نحوه استدلال دیگری که بعضی از هواخواهان این نظریه اقامه می‌کنند قابل ذکر است: می‌گویند اگر باید حقیقت داشتن قولی به وسیله مطابقت آن با اقوال مبتنی بر تجربه تعیین گردد، این سؤال مطرح می‌شود که آیا مقصود فقط تجربه گذشته است، یا هم تجارب گذشته و هم تجارب آینده. اگر شق دوم مراد باشد پس امروز که نتایج تجربه آینده نامعلوم است، نسبت به حقیقت قول معینی نمی‌توان تصمیم گرفت. زیرا که قول معینی ممکن است با اقوالی که قبلاً مورد قبول قرار گرفته است مطابقت داشته باشد، ولی نمی‌توانیم از پیش بدانیم که تجربه آینده حتماً ما را مجبور نخواهد ساخت که نظام خود را چنان تجدید کنیم که با اقوال مزبور متعارض باشد. پس اگر حقیقت عبارت از مطابقت قولی با کل نظام مشتمل بر تجربه حاضر و آینده باشد، فقط در پی نهایت است که می‌توان دانست که قولی حقیقت دارد یا نه. بعضی از فیلسوفان (مثلاً نوکانتیان حوزه ماربورگ) با بسط و تفصیل این قبیل اندیشه‌ها به این نتیجه رسیده‌اند که حقیقت جریان بی‌نهایتی است. به نظر طرفداران این عقیده (که غیر از نوکانتی‌ها را هم شامل می‌شود) هیچ ملاک قطعی و غیر قابل خدشه‌ای وجود ندارد و لذا هیچ قولی نیست که بتوان آن را قطعاً قبول کرد و نتوان رد نمود (مثلاً در نتیجه معلومات تجربی جدید). کلیه اقوال و اخبار، قابل رد و خدشه پذیر است، هم اقوالی که از آنها به عنوان فرضیه و نظریه استفاده می‌شود، و هم اقوالی که مستقیماً

مبتنی بر تجربه است. هیچ قضیه‌ای را نمی‌توان به‌طور قطعی و تردید ناپذیر اظهار کرد و هر قولی فقط حاکی از سعی و کوششی است در طریق جستجوی حقیقت.

عده دیگری ملاک قطعی و خدشه ناپذیر برای قبول قول معینی را عبارت از اجماع و قبول عام می‌دانند. مثلاً اگر من در سکوت شب، صدای ارتعاش مداومی را بشنوم و بخواهم بدانم که این صدا واقعی است یا دچار توهم شده‌ام، از دیگران که با من هستند می‌پرسم که آیا آنها هم می‌شنوند یا نه. اگر دیگران هم آن را بشنوند، حکم گوشهای خود را باور خواهم کرد. این مطلب و نظایر آن بعضی را بران داشته است که بگویند ملاک قطعی و تردید ناپذیر «اجماع و موافقت عام» است، و چون حقیقت عبارت از مطابقت با این ملاک است، پس تعریف قول صادق عبارت خواهد بود از اجماع و قبول عام در باره آن. این مفهوم «اجماع و قبول عام» احتیاج به توضیح بیشتر دارد، یعنی مقصود این نیست که تصدیق قول معینی موکول به این است که کلیه اشخاص زنده و مرده و کسانی که بعداً متولد می‌شوند باید با آن موافقت کنند. مفهوم حقیقت، که در اینجا مورد بحث قرار گرفت بنابراینکه «اجماع و قبول عام» چگونه تعریف بشود، صور مختلف خواهد یافت.

دسته‌ای دیگر «بداهت ذاتی» را ملاک قطعی برای قبول قول معینی می‌دانند. بداهت ذاتی، قول معینی را نه فقط برای ما غیر قابل تردید می‌سازد، بلکه ما را نیز مطمئن می‌نماید که هر کس آن را بفهمد باید قبول کند. صاحبان «این نظر» سعی کرده‌اند

مسأله حقیقت

روشن سازند که بداهت ذاتی عبارت از چیست. گاهی آن را مؤول و مبدل به عرضه داشت «وضوح و تمایز» وضع اموری می کنند که قول معینی راجع به آن است (دکارت)، و گاهی نیز تعبیر دیگری از آن می نمایند. مثلاً فیلسوف آلمانی بنام ریکرت^۲ که نماینده حوزه نوکانتیان با دن^۳ است می گوید وقتی قولی به نظر ذاتاً بدیهی آید ضرورت آن بر ما تحمیل می شود و آن را به صورت تعهدی احساس می نماییم. و وقتی قول معینی بدیهی است که احساس می کنیم باید آن را حتماً بپذیریم. ولی هر تکلیف و تعهدی در مقابل دستوری است که شامل حکم یعنی قاعده است. لذا قضایای بدیهی مشعر است بر دستوری که پذیرفتن آن قضایا را ایجاب می نماید. این قاعده و دستور مستقل از ما و برتر از ماست، و از این رو «ریکرت» آن را دستور استعلائی^۴ می داند. بنا بر این قول بدیهی همانست که با قاعده استعلائی مطابقت دارد.

مخالفان تعریف متعارف و رسمی حقیقت، که در نزد آنان حقیقت عبارت از مطابقت فکر با ملاکهای قطعی و نهائی است، و ملاک مزبور را بداهت می دانند، به این نتیجه می رسند که حقیقت هر فکری عبارت از بداهت آن است که به نحوی فهمیده شود. مثلاً به نظر «ریکرت» حقیقت فکر معینی، عبارت از مطابقت آن با دستور استعلائی است.

تعبیر دیگری که از حقیقت شهرت دارد قول اصحاب فلسفه «اصالت عمل^۵» است. این فلسفه تعلیم متجانس الاجزائی نیست

۲. Rickert . فیلسوف نوکانتی آلمانی اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم . ۴

3. Baden

4. Transcendental

5. Pragmatism

و طرفداران آن حقیقت را به طرق مختلف تعریف می کنند. برحسب صورت افراطی این فلسفه شرط حقیقت داشتن هر قولی عبارت از مطابقت آنست با ملاکهای قطعی، ولی این ملاک قطعی همان فایده و سودمندی آن قول از لحاظ عمل است. از این رو حقیقت قول معینی سودمندی عملی آن شمرده می شود. استدلال قائلان به اصالت صلاح عمل در اثبات نظر خود بطور خلاصه بدین قرار است: افعال فکری، مثلاً معتقدات یعنی عقاید ما مستقل از فعالیت های عملی ما نیست. عقاید ما مؤثر در اعمال ما است و به آنها جهت می بخشند و به ما وسائل وصول به مطلوب را ارائه می دهند. اگر عقاید ما موجب مؤثر و کار آمد شدن اعمال ما بشوند تا آنجا که ما را قادر سازند که به اغراض خود نائل گردیم، در این صورت، این عقاید صحیح است. مثلاً وقتی من وارد اطاق تاریکی می شوم می خواهم د کمه چراغ را فشار دهم و روشن کنم. حدس می زنم که د کمه چراغ سمت راست در باشد. این عقیده (توأم با قصد من به روشن کردن چراغ) دست مرا به سمت راست در هدایت می کند، و به عمل من جهت خاصی می دهد؛ حال اگر عملی که به این نحو به وسیله عقیده من جهت یافته است به روشن شدن چراغ یعنی غرض و مقصود من بینجامد این عقیده حقیقت است، ولی اگر عملی که به وسیله عقیده من به جهت معینی هدایت شده است، قرین با عدم توفیق گردد، این عقیده کاذب بوده است. چنانکه گفتیم یکی دانستن حقیقت و سودمندی، خاصه صورت افراطی مذهب اصالت عمل است. صور معتدل تر این مذهب تا این حد نمی رود و بیشتر متمایل به مذهب اصالت تجربه و مذهب

مسأله حقیقت

اصالت تحقق است که اکنون به ذکر آنها می پردازیم.

صورت صحیح مفهوم متعارف حقیقت

شرحی که راجع به مفهوم حقیقت و تعبیرات مختلف آن غیر از مفهوم متعارف حقیقت دادیم، خلاصه و ناتمام است. برحسب همه آنها ماهیت حقیقت مطابقت فکر است با ملاکهای، یعنی روشهایی که با استفاده از آنها مآلاً معلوم می شود که قول معینی را آیا باید قبول یا رد کرد. تحقیقاتی که برای کشف این ملاکهای نهائی انجام گرفته گاهی جالب توجه و آموزنده است. ولی قول به اینکه ماهیت حقیقت همان مطابقت فکر با این ملاکها است متضمن مفهوم غلطی از حقیقت است. مضمون این مفهوم به وسیله تعریف متعارف حقیقت بهتر بیان شده است که بنابراین حقیقت عبارت است از مطابقت فکر با واقع. در ابتدای این فصل بعضی از مشکلات این تعریف را بیان کردیم از جمله اینکه روشن نیست که این مطابقت فکر با واقع عبارت از چیست، ولی فهم ماهیت این مطابقت تا آن درجه که مخالفان این تعریف وانمود می کنند، مشکل نیست. معنای اینکه قول معینی با واقع مطابق است، این است که: وضع امور همان طور است که در این قول توصیف شده است. بدین قرار گفتن اینکه زمین گرد است. مطابق با واقع است. زیرا زمین گرد است. و فکر اینکه خورشید بزرگتر از کره زمین است، با واقع مطابقت دارد، زیرا که خورشید در واقع بزرگتر از زمین است. در نتیجه می توان مفهوم اصلی تعریف متعارف حقیقت را به طریق زیر بیان کرد: قضیه (الف) مقرون به حقیقت است، به این معنی است که قضیه (الف) حاکی است که فلان

امر چنین است، و فلان امر واقعاً چنین است. این تجدید صورت تعریف متعارف حقیقت، خالی از پاره‌ای اشکالات منطقی نیست و لذا استفاده از آن مستلزم دقت و احتیاط است، ولی ما از تحلیل آن در اینجا خودداری می‌کنیم.

ایراد شکاکان دیگر در باره این وجه از تعریف متعارف حقیقت چندان وارد نیست. زیرا ایراد مزبور این است که ما هرگز نمی‌توانیم بدانیم که آیا گفتن اینکه زمین گرد است با واقع مطابقت دارد یا نه، اما ما می‌گوئیم دانستن آن همان است که بدانیم زمین گرد است. زیرا مطابقت قول معینی با واقع، فقط به این معنی است که آنچه گفته می‌شود در واقع چنان باشد. اگر شکاک بگوید که ما نمی‌توانیم بدانیم که فکر گرد بودن زمین مطابق با واقع است درست عین این است که بگوید، نمی‌توانیم بدانیم که زمین گرد است. به‌طور کلی، وقتی که شکاکان می‌گویند که نمی‌توانیم بدانیم که آیا فکری با واقع مطابق است یا نه، از این گفته چنین نتیجه می‌آید که در باره هیچ امری نمی‌توانیم چیزی بدانیم. زیرا برای دانستن امری باید بدانیم که فکری که خبر از این امر می‌دهد مطابق با واقع است یا نه.

شکاکیت^۱ و رد آن

شکاکان تا به‌آنجا رفته‌اند که می‌گویند ما هیچ چیز را نمی‌توانیم بشناسیم یعنی در باره هیچ امری علم محقق و موجهی نداریم. دلیل آنها این است که برای حصول چنین علمی باید آن را به‌وسیله اطلاق روشی، یعنی پیروی از ملاک معینی محقق و

مسأله حقیقت

موجه ساخت. اما علمی که به وسیله چنین ملاکی حاصل شود، فقط وقتی موجه است که قبلاً بدانیم که ملاکی که اطلاق کرده‌ایم قابل اعتماد است، یعنی ملاکی است که همواره به حقیقت می‌انجامد و هرگز به خطا و به باطل منجر نمی‌گردد. پس برای اینکه بدانیم ملاک ما قابل اعتماد است باید ملاک دیگری را به کار ببریم که آن هم باز قبل از اینکه به آن اطمینان حاصل کنیم، باید خود مورد نقد و بررسی قرار گیرد و هکذا الی غیرالنهایه. پس ممکن نیست راهی پیدا کنیم که ما را به علم موجهی درباره هیچ چیزی دلالت کند.

کسی که قول شکاکان ذهن او را متقاعد ساخته است، باید قبول کند که درباره هیچ موضوعی نمی‌توان علم موجهی حاصل کرد که وضع چنین و چنان است. در نتیجه نمی‌توان گفت که هیچ فکری موجه است، یعنی با واقع مطابقت دارد. اگر دلایل شکاکان را قبول کنیم باید تصدیق نمائیم که هرگز بنا به تعریف متعارف حقیقت ممکن نیست علم موجه در باره اینکه فکر معینی حقیقت دارد، پیدا کرد.

اشکالاتی که شکاکان آورده‌اند تنها متوجه تعریف متعارف نیست، بلکه به همان شدت بر تعاریفات جدیدتر که بنا بران حقیقت فکر مطابقت با ملاکها است، نیز وارد است. زیرا اگر چنانکه شکاکان می‌گویند حصول علم موجه در باره هیچ امری ممکن نباشد، حصول چنین علمی در باره مطابقت افکار با ملاکها نیز، غیر ممکن خواهد بود. پس برای اجتناب از اشکالهای وارد بر تعریف متعارف حقیقت از جانب شکاکان، قبول تعریفی که

به موجب آن حقیقت مطابقت با سلاکهای معینی است فایده ندارد. زیرا هر دو تعریف یکسان در معرض این ایراد است که حقیقت را به هر نوعی تعریف کنند غیر قابل شناختن است.

اما باید دید آیا دلایل شکاکان به راستی ثابت کننده این نظر افراطی است؟ اگر پاسخ این سؤال مثبت و دلایل شکاکان درست باشد، با قبول نظر آنها دچار تناقض خواهیم شد. زیرا از یک طرف با قبول نظر شکاکان باید بگوئیم که هیچ حکمی موجه نیست، و از طرف دیگر با قبول اینکه نظر شکاکان خود موجه است، باید برخلاف نظر آنها برویم و تصدیق کنیم که حکمی (یعنی لا اقل نظر خود شکاکان) موجه است. خود شکاکان هم از این اشکال آگاه بوده اند و برای رفع آن متذکر شده اند که نظر آنها در باره عدم امکان علم به نحو قطعی اظهار نمی شود، بلکه فقط اعتراف می کنند به اینکه در نظر آنها وضع بدین قرار است، و حکم خود را در باره اینکه در واقع چنین است، تعلیق می کنند. شکاکان خود را مجاز نمی دانند به اینکه در باره غیر آنچه در ذهن آنها حاصل می شود، یعنی ورای آنچه احساس و فکر می کنند. عقیده ای داشته باشند. و در وصف خود می گویند، کسانی هستند که در جستجوی حقیقت اند، ولی تا کنون آن را نیافته اند.^۷

صرف نظر از این اشکال اساسی که بر نظر شکاکان وارد است، خطائی را که در استدلال آنها هست به آسانی می توان دید.

۷. نام یونانی آنها را به همین مناسبت Skeptic گذاشته اند زیرا فعل Skeptomai یونانی به معنی جستجو کردن است.

آنها می‌گویند که برای حصول علم موجه باید ملاک‌سی را به کار برد که درباره آن قبلاً اطمینان داشته باشیم. به عبارت دیگر برای حصول علم موجه از هر قبیل باید نه فقط ملاک قابل اطمینانی در اختیار داشته باشیم که به وسیله آن این علم را موجه سازیم، بلکه علاوه بر آن باید بدانیم که خود این ملاک قابل اطمینان است. خطای شکاگان درست در همین جاست. نکته این است که برای موجه ساختن قول معینی کافی است که به وسیله اطلاق ملاک قابل اطمینانی به آن برسیم، و دیگر مجبور نیستیم بدانیم که خود این ملاک قابل اطمینان است. برای موجه ساختن قولی، علم به اینکه ملاک مورد استفاده ما قابل اطمینان است، لازم نیست، زیرا ملاک مزبور فقط از این جهت مورد احتیاج است که ما با استفاده از آن مطمئن بشویم که قول معینی را موجه ساخته‌ایم. موجه ساختن قولی، امری است، و علم به اینکه چنین کرده‌ایم، امر دیگری است. فعلی را به خوبی انجام دادن با علم به اینکه آن را خوب انجام داده‌ایم، فرق دارد. لذا اگر علم به اینکه ملاک مورد استفاده قابل اطمینان است، ضرورتی برای موجه ساختن این قول نداشته باشد دیگر مقدمه‌ای که شکاگان دلیل خود را بر آن مبتنی ساخته‌اند، یعنی اینکه موجه ساختن هر قولی مستلزم مراحل بی‌نهایتی از استدلال است که هرگز تمامی ندارد، باطل خواهد بود و چنین تسلسلی لازم نمی‌آید.

تعریف‌های غیر متعارف حقیقت مؤدی به اصالت معنی^۸ است
دیدیم که دلائل بعضی از فیلسوفان در رد تعریف متعارف

حقیقت، ناشی از دو امر بود. نخست، بیان نادرستی از مفهوم اساسی آنچه در تعریف رسمی و متعارف حقیقت مندرج است. دوم، عقیده انتقادی شکاکان درباره امکان علم به واقعیت. اما بعد از اینکه مفهوم متعارف حقیقت را به صورت دیگری بیان کردیم و پس از اینکه اعتراضات شکاکان را رد نمودیم، به این نتیجه رسیدیم که دلیلی برای ترك تعریف متعارف و اختیار تعریف جدید دیگری نداریم. اما تعریفهای غیر متعارف سهم مهمی در تاریخ تفکر فلسفی داشته است، زیرا مبدئی برای مذهب اصالت معنی بوده است که به موجب آن عالم چنانکه ما می شناسیم عین واقعیت حقیقی نیست، و عالم معلوم ما ساخته ذهن و در نتیجه نوعی وهم و تخیلی است که با تخیلات شعری فقط از این جهت فرق دارد که طبق بعضی سلاکهای منظم ساخته شده است، که در نهایت امر در تصدیقات خود بدانها تکیه می کنیم.

مسائل مربوط به منشأ معرفت و شناسائی

جنبه روان‌شناسی و جنبه بحث معرفت^۱ در این مسأله در ابتدای امر مسأله منشأ معرفت را همان تحقیقات روان‌شناسی درباره چگونگی تکوین واقعی مفاهیم و تصدیقات و افکار، به‌طور کلی، می‌دانستند. و اختلاف بود در اینکه آیا میان مفاهیمی که به‌ذهن یک فرد انسان بالغ خطور می‌کند، مفاهیم و افکار فطری هم هست، یا اینکه مفاهیم و افکار انسان بطور کلی حاصل تجربه است. کسانی که به‌وجود تصورات و مفاهیم فطری قائل هستند، به‌اصالت عقلیان تکوینی^۲ موسوم‌اند، و آنان که به‌خلاف آن قائل‌اند، اصالت تجربیان تکوینی^۳، نام دارند. بنا به‌رأی قائلان به‌اصالت عقل تکوینی پاره‌ای از تصورات و اعتقادات ما فطری است، به‌این معنی که ذهن ما طوری ساخته شده است که باید این تصورات و این اعتقادات را - به‌استقلال از آنچه حواس و مراقبت در نفس برای آن فراهم می‌نماید - حاصل کند، و لاغیر. به‌موجب رأی آنها حواس تأثیری در لااقل بعضی مضامین تصورات و اعتقادات ما ندارد. سهم حواس فقط فعلیت

1. Epistemology

2. Genetical rationalists

3. Genetical empiricists

دادن به بعضی تصورات است کهه بالقوه در سازمان ذهن انسان وجود دارد. از جمله طرفداران این عقیده، افلاطون و دکارت و لایب‌نیتس بوده‌اند.

هواخواهان مذهب اصالت تجربه تکوینی، برخلاف معتقدند که ذهن انسان ابتدا در کودکی لوح ساده‌ای است که به تدریج آثار و علائم تجربه بران نقش می‌بندد. از این علائم که بدو ارتسامهائی است، روگرفتهائی در حافظه ثبت می‌گردد و از آنها تصویرهای مشتق و ناشی می‌شود که از ترکیبات و تفصیلات متنوع آنها تصورات مرکب حاصل می‌آید. چگونگی حصول این ترکیب و تفصیلهای، گاهی به قدری پیچیده است که تشخیص ارتسامه‌های اصلی و ابتدائی آنها، به آسانی میسر نیست. قائلان به اصالت تجربه این مطلب را ضمن قاعده مختصری بیان می‌کنند و می‌گویند: چیزی در عقل نیست که از پیش در حس نبوده باشد. در فلسفه جدید نمایندگان عمده مذهب اصالت تجربه تکوینی، اول از همه فیلسوفان انگلیسی قرون هفدهم و هجدهم یعنی جان لاک و دیوید هیوم و دیگران‌اند. آنها سعی کرده‌اند، ثابت کنند که چگونه از موادی که به وسیله ارتسامات و انطباعات ذهن فراهم می‌آید سایر تصورات ما، خاصه تصورات بسیار انتزاعی، حاصل می‌گردد. «کندیاک» فیلسوف فرانسوی می‌خواست این جریان نشو و نمای ذهن انسان بالغ را به وسیله نمونه قرار دادن مجسمه‌ای، نمایش بدهد، که چگونه به تدریج اعضای حاسه در آن پدیدار می‌شود، و ارتسامه‌های جدیدی به همراه می‌آورد، و نشان

داده است که چگونه این ارتسامها مبدل به مفاهیم بسیار انتزاعی می‌گردد. هیوم از اصالت تجربه تکوینی استفاده کرد تا ثابت نماید که بعضی عبارتها فقط دارای معانی موهوم است. بنا به قاعدهٔ مذهب اصالت تجربه برای اینکه مفهومی را به عنوان مفهوم صحیح به شمار آوریم، باید منشأ تجربی آن را ارائه دهیم. اگر آنچه بیان می‌کنیم نتوانیم ثابت کنیم که به نحوی از انحاء مأخوذ و مشتق از تجربه است، معنی آن بیان صرفاً ظاهری خواهد بود.

دلائل هیوم اساسی را فراهم آورد که اخلاف او با استفاده از آن به تحلیل عمیق تر اقوال پرداختند. به مرور زمان این اصل موضوع^۵ که در هر قول و اظهار نظری باید منشأ تجربی آن را پیدا کرد، جای خود را به اصل موضوع دیگری قریب بدان داد. بدین قرار که در ازمنهٔ اخیر فقط اقوال و عباراتی با معنی شمرده می‌شود که معنی آن روشی را در اختیار ما بگذارد که ما را قادر سازد که آن را بر اشیاء و اعیان اطلاق نمائیم، یعنی ما را قادر می‌سازد به اینکه تشخیص دهیم که آیا می‌توانیم اشیاء و اعیان را با این الفاظ بنامیم و به آنها موسوم سازیم یا نه. این اصل که شعار مذهب اصالت فعل^۶ عصر حاضر است در بسط و تفصیل علوم طبیعی بسیار مثمر بوده است. از جمله اینکه مبدأ انقلابی در علم فیزیک جدید گردیده که منشأ آن فرضیهٔ نسبیت اینشتاین است. اینشتاین ابتدا مفهوم تقارن زمانی یا همزمانی^۷ مطلق دو حادثه را رد می‌کند، و به جای آن قائل می‌شود به مفهوم همزمانی نسبت به یک نظام (سیستم) فضائی معین یا نسبت به یک دسته از اجسام

معین. اینشتاین مفهوم همزمانی مطلق را از این جهت رد می‌کند که هیچ روشی نیست که با استفاده از آن بتوان به وسیله تجربه معین کرد که دو حادثه که در دو نظام (سیستم) فضائی مختلف روی می‌دهد به معنی مطلق، متقارن و همزمان اند یا نه.

مسأله اصالت عقل و اصالت تجربه تکوینی که در بحث از منشأ تصورات و اعتقادات مختصراً بیان کردیم، مسأله ایست که به طور بارز جنبه روان شناسی دارد و در واقع مربوط به چگونگی ورود افکار به ذهن انسان است. مسأله دیگری که با این مسأله ارتباط دارد و گاهی با آن مشتبّه می‌گردد مربوط به روان شناسی نیست، بلکه مسأله ای است مربوط به شناخت روش یا بحث معرفت. این مسأله این است که چگونه می‌توانیم به معرفت موجه واقعیت، نائل گردیم، یعنی با چه روشهایی می‌توانیم به علم حقیقی دست یابیم. این مسأله ای است متعلق به بحث معرفت که غرض از آن دانستن چگونگی حصول امر شناسائی نیست، بلکه روشن ساختن حقیقت و موجه بودن آن است و اکنون به این مسأله خواهیم پرداخت.

در این باب دو زوج عقیده مخالف وجود دارد، زوج اول اصالت عقل است در مقابل اصالت تجربه. و زوج دوم اصالت عقل است در مقابل اصالت غیر معقول^۸ در اینجا هم باز از اصطلاحات اصالت عقل و تجربه که در بحث روان شناسی مسأله به کار رفته بود استفاده می‌شود، اما در معانی دیگری. در آنجا از اصالت عقل و اصالت تجربه تکوینی سخن گفتیم، اما در اینجا از

لحاظ شناخت روش از اصالت عقل و اصالت تجربه سخن می‌گوئیم، ولی با این حال باز هم تمام ابهام را برطرف نکرده‌ایم. زیرا اصطلاح «اصالت عقل» (از لحاظ شناخت روش) وقتی در مقابل اصالت تجربه قرار می‌گیرد معنی دیگری دارد غیر از آنچه وقتی در مقابل «اصالت غیر معقول» بکار برده می‌شود. از این رو مذهب اصالت عقل را که در مقابل مذهب اصالت تجربه از لحاظ شناخت روش قرار می‌گیرد، در اینجا «اصالت مفاهیم اولیه» می‌نامیم، و اصطلاح «اصالت عقل» را در مقابل اصالت غیر معقول، بکار می‌بریم. در مواردی که با وجود این تمایز، باز امکان اشتباه برود این اصالت عقل را «ضد مذهب اصالت غیر معقول» خواهیم خواند.

بعد از این مقدمه، اول دربارهٔ اختلاف بین مذهب اصالت مفاهیم اولی از لحاظ روش شناسی با مذهب اصالت تجربه از لحاظ روش شناسی، بحث خواهیم کرد، و سپس لب اختلاف بین مذهب اصالت عقل (ضد مذهب غیر معقول) و مذهب اصالت غیر معقول را، بیان خواهیم داشت.

مذهب اصالت مفاهیم اولی یا پیشینی^۹ و مذهب اصالت تجربه

ابتدا به بحث در خصوص مذهب اصالت مفاهیم اولی یا پیشینی، و مذهب اصالت تجربه می‌پردازیم. این اختلاف راجع است به تعیین اهمیت تجربه در شناسائی ما، یعنی سهم حواس

۹. *A Priorism* مأخوذ از *A priori* به معنای پیشینی و قبلی و ماتقدم و منظور از آن در بحث شناسائی قبل از تجربه و مقدم بر تجربه است. یعنی اموری در ضمیر انسان هست که ناشی از تجربه نیست بلکه اولی و مقدم بر تجربه است. م

ظاهر و باطن ما در ادراک. ادراکات ناشی از حواس ظاهر ما را از اشیاء و حوادث عالم خارج مطلع می‌سازند و جملگی آنها را تجربه خارجی می‌نامیم. اما ادراکاتی را که از درون‌نگری و مراقبت نفسانی عاید می‌شود و ما را از حالات درونی خودمان آگاه می‌نماید (مثلاً دربارهٔ اینکه من خوشحالم یا بد حال) تجربه باطنی می‌خوانیم. برحسب صورتهای مختلف مذهب اصالت تجربه آنچه در حصول شناسائی سهم اساسی و عمده دارد همان تجربه است، در صورتی که برحسب مذهب اصالت مفاهیم اولی یا پیشینی آنچه در حصول امر شناسائی مؤثر و سهم عمده دارد همان معرفتهای پیش از تجربه است.

مذهب افراطی اصالت مفاهیم اولی یا پیشینی

در طی تاریخ فلسفه نزاع بین قائلان به اصالت تجربه و اصالت مفاهیم اولی یا پیشینی صور مختلف یافته است. در بدو ظهور فلسفه اروپائی در یونان باستان مذهب اصالت مفاهیم اولیه بیشتر مورد قبول بود و متفکران اغلب منکر ارزش تجربه در شناخت حقیقی واقعیت بودند و علم مبتنی بر تجربه را ظاهری و مجازی می‌دانستند، یعنی آنچه ما را فقط به ظاهر و نمود واقعیت آشنا می‌سازد، و نه به اصل و کنه آن. مبنا و باعث اصلی این ناچیز و نامعتبر شمردن معرفت مبتنی بر تجربه، خطاها و توهمات حسی بود که موجب سلب اطمینان نسبت به حکم تجربه شده بود، علاوه بر این اختلاف بین ادراکات اشخاص مختلف دربارهٔ عین واحد که کاشف اختلافات ذهنی بود این عدم اطمینان نسبت به احکام حواس را تأیید می‌کرد. ولی علت عمدهٔ اینکه بعضی از

حکمای قدیم تجربه را معتبر نمی دانستند این بود، که عقیده راسخ داشتند به اینکه آنچه در حقیقت واقعی است، باید تغییر ناپذیر باشد. دلیلشان هم این بود که آنچه متغیر است ذاتاً مشتمل بر تناقض است، زیرا در زمانی یک قسم است و در زمانی دیگر به آن قسم نیست (دلائل طرفه دیگری هم برای اثبات این که آنچه متغیر است دچار تناقض است اقامه می کردند). به هر حال بنا به نظر آنها آنچه مشتمل بر تناقض است محال است که وجود داشته باشد و تجربه از آن رو که اعیانی را منکشف می سازد که متغیر است پس آنچه را بر ما عرضه می دارد اصل واقعیت نیست، بلکه ظاهر و نمود آن است. خلاصه آنکه به عقیده این دسته از حکمای قدیم، فقط فکر مستقل از تجربه یعنی عقل، می تواند ما را با واقعیت آشنا سازد.

گفتن اینکه فقط به واسطه عقل است که ما با واقعیت آشنا می شویم و نه به وسیله تجربه، نظر قائلان به مذهب افراطی اصالت مفاهیم اولی بود، و بیشتر در میان متفکران قدیم هواخواه داشت، و تأثیر نامساعدی برای پیشرفت علوم داشته است. زیرا اذهان را از تبعات تجربی منحرف و اغلب به سوی تأملات و تفکرات نظری بیهوده متوجه می ساخت، و از این جهت سیر شناخت علمی طبیعت یعنی، علوم طبیعی را کند می نمود. همچنین باعث بر کم اهمیت شمردن حیات دنیوی و جستجوی ارزشهای واقعی در ماوراء آن می شد. اما از وقتی که مقتضیات و احتیاجات زندگی عملی، تا آن حد قوت گرفت که موجب ضعف این پیش-داوربها علیه تبعات تجربی در طبیعت شد، یعنی از هنگامی که

بعد از دورهٔ تجدد تحقیقات تجربی در علوم طبیعی رواج یافت، مذهب اصالت مفاهیم اولی (یا پیشینی) هم رو به زوال رفت. در ایام اخیر جدال میان قائلان به اصالت مفاهیم اولی که شناخت امور را بدون توسل به تجربه معتبر می‌شمارند، و هواخواهان مذهب اصالت تجربه که در اهمیت تجربه اصرار دارند، وضع دیگری یافته است، بحث دیگر بر سر این نیست که آیا تجربه یا عقل است که ما را با واقعیت اصلی آشنا می‌سازد، بلکه در این است که آیا اصلاً حق داریم قولی را قبول کنیم که به هیچ وجه مبتنی بر تجربه نباشد، نه مستقیم و نه به‌طور غیر مستقیم؟ اقوالی را که حق داشته باشیم قبول کنیم بی‌آنکه مبتنی بر تجربه باشند، اقوال و احکام اولی یا پیشینی (مقدم بر تجربه) می‌نامند.^{۱۰}

مذهب افراطی اصالت تجربه

بنابراین مذهب هر قول موجهی باید به‌طور مستقیم یا غیر مستقیم، مبتنی بر تجربه باشد و حتی قضایای بدیهی در ریاضیات و مبادی اولیهٔ منطق که ظاهراً کوچکترین رابطه‌ای با تجربه ندارند، مبتنی بر تجربه است و از تعمیم نتایج استقراء یعنی احکام جزئی ناشی از تجربه فراهم آمده است.

مذهب معتدل اصالت تجربه

در مقابل این مذهب افراطی اصالت تجربه، مذهب معتدل اصالت مفاهیم اولی یا پیشینی و مذهب معتدل اصالت تجربه قرار دارد. طرفداران این هر دو مذهب قائلند به اینکه در علوم

قضایای مقبولی هست که مبتنی بر تجربه نبوده و اولی و پیشینی است. اختلاف میان این دو مذهب معتدل درباره معنی و اهمیت این قضایای مقبوله است. برحسب مذهب معتدل اصالت تجربه فقط آن قضایای پیشینی یا اولیه‌ای مورد تصدیق و قبول است که معانی آنها مندرج در اجزاء آنهاست. مثلاً: مقدم بر هر تجربه‌ای می‌توانیم حکم کنیم که هر مربعی چهار ضلع دارد، یا تمام شعاعهای یک دایره مساوی با یکدیگرند و غیره. برای صدور این احکام حاجتی به توسل به تجربه نداریم بلکه فقط کافی است که بدانیم معنی مربع و دایره چیست. و بیم این را هم نخواهیم داشت که تجربه، معارض با این قضایا باشد، مثلاً ما را مجبور سازد به اینکه تصدیق کنیم هر مربعی چهار ضلع ندارد، زیرا که این امر مستلزم این است که تجربه شکلی را بر ما عرضه دارد، که با اینکه مربع خوانده می‌شود چهار ضلع داشتن آن را تکذیب نکنیم. مع هذا نفس معنی مربع (یعنی مضمون مفهوم مربع) چنان است که هر کس اسم مربع را بر شکلی که دارای چهار ضلع نیست اطلاق کند، خلاف این معنی رفته است. پس استعمال لفظ مربع به معنی معمول آن و در عین حال مربع خواندن شکلی که دارای چهار ضلع نباشد، ممکن نیست. قائل به مذهب معتدل اصالت تجربه، فقط آن قضایائی را به عنوان پیشینی و مقدم بر تجربه معقول و مجاز می‌داند، که چنانکه در مثال بالا گفتیم، جز بیان معنی اجزاء آن نباشد. اینگونه اقوال و قضایا را می‌توان در میان تعریفهای صریح یا غیر صریحی که بیان معانی اصطلاحات است، و در میان

نتایج منطقی این قبیل تعریفات، پیدا کرد. از زمان کانت به بعد اینگونه قضایا را تحلیلی^{۱۱} می‌نامند. (جملات تحلیلی و تصدیقات تحلیلی) پس رأی اصالت تجربیان معتدل را می‌توان با این عبارت خلاصه کرد که: یگانه اقوال و قضایای پیشینی یا اولی مقبول و مجاز، همانا قضایای تحلیلی است.

مذهب معتدل اصالت مفاهیم اولی یا پیشینی

برحسب مذهب معتدل اصالت مفاهیم اولی یا پیشینی، برخلاف مذهب معتدل اصالت تجربه، قضایای اولی و مقبولی هم هست که درعین حال تحلیلی نباشد. این گونه قضایای غیر تحلیلی را تألیفی^{۱۲} یا ترکیبی می‌نامند (جملات تألیفی یا تصدیقات تألیفی). قول با قضیه وقتی تألیفی است که منظور از آن فقط بیان معانی اجزای آن نباشد یعنی مانند تعریف اعم از صریح و غیر صریح نباشد که به وسیله آن معنی بعضی از اصطلاحات یا نتایج منطقی آن تعریف بیان می‌شود، بلکه حکم و بیانی باشد درباره واقعیات که تجربه صحت آن را تأیید یا رد می‌کند. مثلاً قول به اینکه اولین امپراتور فرانسه کوتاه قد بود، قولی است تألیفی، زیرا از تحلیل جزء اول آن (اولین امپراتور فرانسه) که موضوع است، کوتاه قد بودن آن لازم نمی‌آید و حال آنکه قول به اینکه اولین امپراتور فرانسه پادشاه بود، تحلیلی است، زیرا از تحلیل تعریف لفظ «امپراتور»، پادشاه بودن آن لازم می‌آید.

اکثر قضایای تألیفی بی‌تردید مبتنی بر تجربه است. نزاع فقط در این است که آیا همه قضایای تألیفی بدون استثنا موجه بودنشان

مأخوذ از تجربه است، یا اینکه موجه بودن بعضی از آنها اصلاً مأخوذ از تجربه نیست و آنها خود از احکام اولی هستند. مسأله اصالت تجربه و اصالت مفاهیم پیشینی یا اولی به صورت جدید آن درست همین مسأله است. برحسب مذهب اصالت تجربه احکام تألیفی اولی غیر مسبوق به تجربه وجود ندارد و حال آنکه بنا بر مذهب اصالت مفاهیم اولی یا پیشینی چنین احکامی هست.

برای ارائه طریقه‌ای که قائلان به مذهب معتدل اصالت مفاهیم پیشینی نظر خود را توجیه می‌کنند، به عنوان مثال این قضیه هندسی را ملاحظه می‌کنیم که به موجب آن مجموع دو ضلع یک مثلث بزرگتر از ضلع سوم آن است. بنا به رأی قائلان به این مذهب این قضیه تحلیلی نیست. زیرا از تعریف مثلث و اضلاع آن بزرگتر بودن مجموع دو ضلع از ضلع سوم، لازم نمی‌آید، با این حال می‌توانیم از صحت آن بدون توسل به تجربه اطمینان حاصل کنیم، زیرا کافی است که در عالم تصور، خطی را به عنوان قاعده مثلثی بینگاریم و دو خط از دو طرف آن امتداد دهیم که مجموعاً از این قاعده کوتاهتر یا مساوی آن باشند. در این صورت قوه مخیله فوراً ما را متوجه می‌سازد که هرگاه این دو خط را دور قاعده بگردانیم، نقاطی که مجاور قاعده نباشند، هرگز تلاقی نمی‌کنند تا مثلثی تشکیل بدهند. پس برای اینکه این حکم تألیفی را که مجموع دو ضلع هر مثلث بزرگتر از ضلع ثالث است مطلقاً اظهار داریم، احتیاجی به تجربه یا اتکاء به ادراک حسی نخواهیم داشت.

به نظر طرفداران این مذهب همین مثال طریقه وصول به احکام تألیفی اولی را هم روشن می سازد. وصول به این احکام منوط به استعدادی است که به موجب آن می توانیم نظم و قاعده کلی را در اموری که بلا واسطه بر ذهن ما عرضه می شود درک کنیم، نه اینکه فقط خود امور واقع جزئی را چنانکه در تجربه عادی می بینیم ادراک کنیم. با تصور کردن دو ضلع مثلث در آنها این قانون کلی را می یابیم که در هر مثلثی مجموع دو ضلع باید بزرگتر از ضلع سوم باشد. کوشش قوه تخیل یک نظم و قاعده کلی را بر ما منکشف می سازد، نه فقط این امر واقع جزئی را که در یک مثلث معین، مجموع دو ضلع بزرگتر از ضلع سوم است، زیرا برای کشف این حقیقت جزئی ادراک حسی عادی هم کافی می بود، استعداد کشف نظم و قاعده کلی را در اموری که بلافاصله بر ذهن ما عرضه می شود بعضی ها (کانت) شهود محض، و بعضی دیگر (هوسرل) شهود ذوات و ماهیات، خوانده اند.

اختلاف بین مذهب اصالت تجربه و مذهب اصالت مفاهیم اولی یا پیشینی درباره ماهیت قضایای ریاضی

اختلاف بین مذهب اصالت تجربه و صورت جدید مذهب اصالت مفاهیم اولی یا پیشینی، در خصوص ماهیت قضایای ریاضی است. قائلان افراطی به اصالت تجربه کلیه قضایای ریاضی را مبتنی بر تجربه می دانند، از طرف دیگر بر حسب مذهب اصالت مفاهیم اولی کلیه آنها قضایائی است اولی و پیشینی که می توان آنها را مستقل و جدا از تجربه قبول کرد. در عین حال بر حسب همین مذهب (البته مقصود صورت معتدل آن است، در زمان حاضر)

لااقل پاره‌ای از قضایای ریاضی احکام تألیفی است. بالاخره در مذهب معتدل اصالت تجربه بین ریاضیات محض و ریاضیات عملی، به تمایز قائل می‌شوند و قضایای ریاضیات محض را اولی و پیشینی می‌دانند ولی آنها را احکام تحلیلی می‌شمارند، و در ریاضیات عملی علاوه بر بعضی از قضایای تحلیلی به قضایای تألیفی که آنها را هم مبتنی بر تجربه می‌دانند، قائل هستند.

ریاضیات محض و ریاضیات عملی^{۱۳}

اینک باید دید فرق بین ریاضیات محض و ریاضیات عملی چیست؟ فرق آنها در نحوه استعمال اصطلاحات ریاضی است، و شاید بهترین راه برای نشان دادن این تمایز آوردن یک مثال هندسی باشد. در هندسه اصطلاحاتی از قبیل جسم، کره، مکعب، مخروط و غیره داریم که در زبان عادی هم، در زندگی عملی، بکار می‌رود. هر یک از این اصطلاحات در زبان عادی دارای معنایی است تجربی، که روشی را بدست می‌دهد که طبق آن به استناد تجربه (به شهادت حواس) می‌توانیم اطمینان حاصل کنیم که شیء معینی را ممکن است به این اسم نامید یا نه. مثلاً معنی مکعب چنان است که هر کس که آن را به لفظی می‌دهد، می‌تواند با شمردن سطوح جسمی که به او ارائه شده است و با اندازه‌گیری زوایا و اضلاع و سطوح آن، یعنی به وسیله تجربه مطمئن گردد (در حدود خطاهای ممکن در اندازه‌گیری) که این جسم مکعب است یا نه. یعنی روشی در اختیار ماست که به وسیله آن می‌توانیم نسبت به این امر از معینی که لفظ مکعب در زبان

عادی دارد، اطمینان حاصل کنیم. در هندسه گاهی از اصطلاحاتی که بین آن و زبان عادی مشترك است در همان معنی تجربی زبان عادی، لااقل در بعضی از موارد، استفاده می‌کنیم. در این صورت آن هندسه شعبه‌ای از ریاضیات عملی محسوب خواهد شد. اما طریقه دیگری هم برای عمل کردن در این باب هست. در این روش دوم، در واقع همان اصطلاحاتی که در هندسه به عنوان شعبه‌ای از ریاضیات عملی استعمال می‌کنیم بکار می‌بریم، اما به آنها معنی دیگری می‌دهیم. در اینجا با صرف نظر کردن از معانی عادی اصطلاحاتی از قبیل «کروی» و «مکعب» و غیره، و تجرید آنها مخصوصاً از معانی تجربی، معنی جدیدی به آنها می‌دهیم. این امر گاهی با تعریفهای صریح انجام می‌گیرد. ولی هر تعریف صریحی از اصطلاح معینی، عبارت است از تأویل و تبدیل آن به اصطلاحی دیگر. بدین وجه که تعریف صریح هر اصطلاح معینی، ما را قادر می‌سازد که هر جمله‌ای را که حاوی اصطلاح مورد تعریف است، به جمله دیگری تبدیل نمائیم که در آن به جای این اصطلاح، اصطلاحات دیگری که در تعریف آن بکار می‌رود استعمال شده باشد. مثلاً این تعریف که «کره جسمی است که در آن نقطه‌ای وجود دارد که فاصله آن از تمام نقاط واقع در سطح آن مساوی است» ما را قادر می‌سازد که هر جمله‌ای را که حاوی لفظ کره باشد تبدیل به جمله‌ای بکنیم که لفظ کره در آن استعمال نشده باشد؛ و بجای آن این عبارت آمده باشد: «جسمی که در آن نقطه‌ای است که فاصله آن، از کلیه نقاط واقع در سطح آن، به یک فاصله است».

پس این مسأله طرح می‌شود که الفاظی مثل «کروی» و «مکعب» و مانند آنها، به وسیله تعریف، تبدیل به اصطلاحات هندسی دیگری می‌شوند و قبلاً از معنی متداول و معمولی خود عاری گردیده‌اند. اما به خود این اصطلاحاتی، که اصطلاحات مورد تعریف را به آنها تبدیل می‌کنیم، چه معنایی باید داد؟ شاید این اصطلاحات را بتوان، باز به وسیله تعریفهای دیگری تبدیل کرد، ولی این تبدیل و تأویل را نمی‌توان تا بی‌نهایت ادامه داد. باید این تسلسل تعریفها به جایی منتهی گردد و اصطلاحاتی اختیار شود که مبدأ کل نظام تعاریفات قرار گیرند. اینها را اصطلاحات بدوی می‌نامند. اما این اصطلاحات بدوی، به چه معنی است؟ آیا به معنی معمول در زبان عادی است؟ یا از معنی عادی عدول شده است و در معنی جدیدی، آنها را بکار می‌برند؟ در هندسه به عنوان شعبه‌ای از ریاضیات محض غیر عملی، اصطلاحات بدوی، از معانی متداول و معمولی آنها عاری گردیده است، و معانی جدیدی به آنها داده شده.

می‌توان گفت که این اصطلاحات بدوی قابل تعریف نیستند، زیرا چون مبدأ کلیه تعریفهای دیگرند، نمی‌توان به آنها معنی دیگری داد، و باید آنها را به همان معنی معمول در زبان عادی، بکار برد. اما این استدلال درست نیست، و از این امر که این اصطلاحات به وسیله تعاریفات صریح قابل تعریف نیستند، ابداً لازم نمی‌آید که نمی‌توانیم به آنها معنی بدهیم. برای اینکه به لفظی معنی بدهیم چه باید کرد؟ باید برای دسته معینی از مردم که می‌خواهند این لفظ را استعمال کنند راهی قطعی برای

فهم آن مقرر ساخت. هریک از ما در آموختن زبان مادری خود هنگام کودکی، به وسیلهٔ اولیاء و مربیان خود، به روش معینی برای فهم قطعی کلمات زبان، با آنها آشنا شده‌ایم. اما تعداد کلمات زبان مادری که به وسیلهٔ تعریف به ما فهمانده شده است چندان زیاد نیست. پس بی‌شک طریقهٔ دیگری غیر از تعریف برای فهم کلمات موجود است. این طریقه در موقع آموختن زبانی خارجی، به وسیلهٔ روش مستقیم، بکار می‌رود. در موقع بکار بردن این روش معلم معنی لفظی را به وسیلهٔ لفظ دیگر نمی‌فهماند، یعنی ترجمه نمی‌کند، بلکه عباراتی به آن زبان خارجی ادا می‌نماید. معلم زبان فرانسه با اشارهٔ انگشت به میز می‌گوید: C'est une table و با اشارهٔ به کتاب می‌گوید C'est un livre و بالاخره با اشاره به مداد می‌گوید: C'est un crayon و شاگرد نه تنها می‌فهمد که table به معنی میز و Livre به معنی کتاب است و... بلکه همچنین می‌فهمد که عبارت C'est مطابق با عبارت انتزاعی «این است» است. به همین روش بود که همهٔ ما در کودکی سخن گفتن آموختیم. به سخنان بزرگترها در مواقع و مواضع مختلف گوش دادیم و مستعد شدیم که این عبارات را به همان طریق استعمال کنیم و به این ترتیب معانی آنها را چنانکه بزرگترها می‌فهمیدند، ما نیز بفهمیم.

در ریاضیات محض هم در تخصیص معنی به اصطلاحات بدوی، همین روش را بکار می‌برند. پاره‌ای جملات را که حاوی این اصطلاحات است همراه با عبارات دیگری که معنی قطعی آنها مفهوم است ادا می‌کنیم. شنونده این اصطلاحات را، که اکنون

به عنوان اصطلاحات بدوی بکار رفته است، از معانی سابق آنها قطع نظر می‌کند و به معنی فعلی آنها از مضمون جملات پی می‌برد. مثلاً این جمله را ادا می‌کنیم که «دو نقطه فقط یک خط مستقیم را ایجاد می‌کنند». شنونده باید آنچه را قبلاً درباره معنی «نقطه» و «مستقیم» می‌دانسته است — که از اصطلاحات بدوی هندسه‌اند — فراموش کند، و فقط معنی متداول عبارات «دو» و «ایجاد می‌کنند» را، که از اصطلاحات خاص هندسه نیست، نگاهدارد. همینکه معنی متداول اصطلاحات «نقطه» و «مستقیم» را فراموش کرد، این اصطلاحات را به نحوی می‌فهمد که می‌تواند معتقد شود که دو نقطه همیشه فقط یک خط ایجاد می‌نمایند.

این جملات که به اصطلاحات بدوی هندسه، بر حسب طریقه‌ای که وصف کردیم، افاده معنی می‌کنند، اصول متعارفه^{۱۴} نامیده می‌شوند، عمل اصول متعارفه شبیه عمل معادلاتی است که دارای چند متغیر باشند. یک دسته از معادلاتی که حاوی دو یا چند مجهول باشند ارزش مجهولات مزبور را به نحو معینی تعیین می‌کنند. ارزش این مجهولات اعدادی است که اگر جانشین مقادیر مجهول شود معادله را حل خواهد کرد، یعنی آنها را مبدل به فرمول صحیح می‌نماید. به همین منوال اصول متعارفه هم معانی اصطلاحات بدوی را که در آنها بکار رفته است، به عنوان عبارات دارای معانی مجهول، تعیین می‌کنند. یعنی معنایی را که باید به این اصطلاحات بدوی داد تا اصول متعارفه شامل

آنها نیز، معنی پیدا کنند، معین می‌سازد.

نظربه اینکه اصول متعارفه معانی اصطلاحات بدوی مندرج در آنها را به نحوی که وصف کردیم تعیین می‌کند، گاهی آنها را تعریفات غیر صریح و مضمّر در مقابل تعریفات صریح می‌نامند. در تعریفات صریح معانی اصطلاحات با آوردن الفاظ معادل آنها بیان می‌شود. اما در اصول متعارفه برعکس، معادل این اصطلاحات آورده نمی‌شود لیکن به وسیله آنها ما قادر می‌شویم که این معانی را به همان طریقی تحصیل نمائیم که در دسته‌ای از معادلات می‌توان ارزش مقادیر مجهول را به دست آورد.

بنابراین در هندسه می‌توان، با قطع نظر از معانی عادی اصطلاحات هندسی و به مدد دسته‌ای از تعریفات صریح و غیر صریح، به آن اصطلاحات معنی داد. در این صورت این هندسه را شعبه‌ای از ریاضیات محض محسوب می‌داریم. فرق اساسی بین هندسه محض و عملی این است که در هندسه عملی اصطلاحات هندسی دارای معانی خاصی است، مستقل از اصول متعارفه، و این معنی تجربی آنها است، به این جهت می‌توانیم صحت قضایای مرکب از این اصطلاحات را به طریق تجربی تعیین نمائیم، و حال آنکه در هندسه محض نظری، اصطلاحات هندسی دارای معنایی غیر از آنچه، به وسیله قضایای بدیهی معین شده است، ندارند، یعنی فقط همان معنایی را دارند که اگر اصول متعارفه صحیح باشد باید داشته باشند بدون هیچگونه معنی تجربی.

نظری در باره مذهب معتدل اصالت تجربه

اصالت تجربیان جدید با علم به اینکه در هندسه می‌توان هم

به طریق محض نظری عمل کرد، و هم به طریق عملی، معتقدند که ریاضیات محض نظامی (سیستمی) است مبتنی بر مفاهیم اولی یا پیشینی، و برای اثبات صدق قضایای آن، نیازی به تجربه نیست، و احتمال این هم نمی رود که احکام آن به وسیله تجربه رد بشود، زیرا اصطلاحات ریاضیات محض نظری، اصلاً دارای معنی تجربی نیست. اما درباره ریاضیات عملی می گویند، فقط به عنوان نظامی تجربی قابل عمل است. اصول متعارفه یعنی اصول و مبادی ریاضیات که بدون اینکه از قضایای دیگر استنتاج شده باشد مورد قبول است، در ریاضیات عملی فقط مفروضاتی است که نتایج منطقی آنها ممکن است در مواجهه با تجربه تأیید یا تکذیب شود.

نظری درباره مذهب افراطی اصالت تجربه

مذهب افراطی اصالت تجربه یادگار دوره ای است که هنوز تمایز بین ریاضیات محض و عملی شناخته نشده بود. قائلان بدان درباره ریاضیات عملی سخن می گفتند و آن را عملی تجربی می دانستند و از این جهت رأی آنها با رأی معتقدان معتدل اصالت تجربه، که ریاضیات عملی را تجربی می دانند، فرقی ندارد. ریاضیات به صورت شعب مختلف ریاضیات محض نظری بر هواخواهان مذهب افراطی اصالت تجربه به کلی مجهول بوده است.

مذهب اصالت وضع و قرارداد^{۱۵}

پیروان مذهب معتدل اصالت تجربه که ریاضیات عملی را علمی تجربی می دانند غالباً این نظر خود را با تعلیمی موسوم

به «اصالت وضع یا قرارداد» توأم می نمایند. نظر مبتنی براینکه ریاضیات عملی علم تجربی است قابل ارجاع به این قول است که اگر اصطلاحات بکار برده شده در قضایای ریاضی به معنی عادی آنها باشد، تعیین صدق و کذب این قضایا فقط به وسیله تجربه ممکن می گردد. مثلاً اگر اصطلاحات هندسی که در این جمله آمده که «مجموع زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است» به معنی عادی تعبیر شود، صدق این جمله فقط به وسیله تجربه معین می گردد. اما این رأی بنا به عقیده پاره‌ای از متفکران صاحب نظر محتاج تعدیل است. زیرا می گویند که در بسیاری از موارد معنی عادی اصطلاحات ریاضی مفید روشی نیست که بر حسب آن بتوان صحت قضایای ریاضی را به اتکای تجربه معلوم ساخت. بنا بر این چنین اظهار نظر می نمایند که با معنی عادی اصطلاحات ریاضی نمی توان صدق و کذب بعضی از قضایای آن و مخصوصاً بعضی از قضایای هندسی را به وسیله تجربه روشن کرد. ایشان در عین حال این را هم نمی گویند که تعیین صحت این قضایا به استقلال از تجربه و به نحو اولی یا پیشینی ممکن است، ولی تذکر می دهند که معانی عادی اصطلاحات هندسی آن قدر دقیق نیست که بتوان راجع به قضایائی که از آنها ترکیب شده است به نحوی از انحاء اظهار نظر قطعی کرد. عدم دقت کافی معانی این اصطلاحات اغلب موجب این است که نتوان صحت و سقم قضایای مشتمل بر آنها را تشخیص داد.

مثلاً لفظ «نهر» را در نظر بگیرید. معنی عادی و متداول این کلمه روشی بدست می دهد که بر حسب امور تجربی،

می‌توان هنگام مشاهده آب روان در بسیاری از موارد تشخیص داد که می‌توان آن را «نهر» نامید یا نه. رود «ویستول»^{۱۶} در ورشو را بر حسب معنی عرفی این لفظ نمی‌توان «نهر» نامید. ولی هنگامی که مسیر رود ویستول را تا سرچشمه آن دنبال می‌کنیم، نقاطی را خواهیم دید که در آنجاها دیگر نمی‌توان تشخیص داد که ویستول نهر است یا نهر نیست. ممکن است عمق و پهنای ویستول را در این جاها اندازه گرفت، ولی این کار کمکی به این مسأله نخواهد کرد که تشخیص دهیم ویستول در اینجا نهر است یا نه. اما اگر توافق کنیم که لفظ «نهر» به معنی آب روانی است که متوسط عرض آن در سال فلان قدر متر و عمق آن فلان قدر متر است، این اشکالات برطرف می‌شود. و به موجب اطلاعات تجربی خواهیم توانست تصمیم گرفت که در هر جای معینی در طول مسیر رود ویستول اطلاق لفظ «نهر» به آن صحیح است یا نیست.

به نظر بعضی از متفکران، تنها اصطلاحات عادی نیست که معانی آنها غیر دقیق است بلکه اصطلاحات ریاضی، مخصوصاً معنی عبارت «خط الف مساوی است با خط ب» نیز چنین است. آنها متذکر می‌شوند که با معنی عادی این عبارت ما قادر نیستیم که بر اساس اطلاعات تجربی، در صورتی که این دو خط از یکدیگر جدا باشند، تعیین نمائیم که با یکدیگر مساویند. برای فیصله دادن به این مسأله باید معنی این عبارت را بنا به توافق و قرار داد دقیقتر نمائیم، چنانکه در مورد لفظ «نهر» عمل کردیم،

آنگاه تجربه، بنا به توافقی که حاصل کرده‌ایم، جواب صحیح را درباره تساوی این دو خط معلوم خواهد ساخت. تعلیم و نظریه‌ای که مفهوم اصلی آن را در اینجا بیان کردیم موسوم به «اصالت وضع یا قرارداد» است. به این قرار مذهب اصالت وضع، تعدیلی است از مذهب معتدل اصالت تجربه، و قصدی است به این که تعیین صحت قضایای ریاضیات عملی فقط به وسیله تجربه ممکن است ولی مشروط به این شرط که قبلاً معانی اصطلاحات عرفی را به وسیله وضع و قرارداد دقیقتر کرده باشیم.

نظری درباره مذهب معتدل اصالت مفاهیم اولی یا پیشینی^{۱۷} - تعلیم‌گانت مذهب معتدل اصالت مفاهیم اولی (یا پیشینی) درباره ماهیت قضایای ریاضی حاکی از نظر دیگری است. هواخواهان این مذهب نیز مانند قائلان افراطی مذهب اصالت تجربه هنگامی که درباره ریاضیات سخن می‌گویند نظریه ریاضیات عملی دارند. یعنی علمی که در آن معانی اصطلاحات به وسیله تعریفهای صریح و قضایای بندهی، که عمل تعریفات مضمرو غیر صریح را انجام می‌دهد، محرز نمی‌شود بلکه همان معانی متداول عادی این اصطلاحات مقبول است و مجموعه اصطلاحات و مفاهیم آن به وسیله تعریفات صریح تکمیل می‌گردد. جملات ریاضی به این معنی و مخصوصاً فروض عمده آن یعنی اصول متعارفه، بر حسب این مذهب نه قضایائی است که فقط به وسیله تجربه قابل توجیه باشد، و نه قضایای تحلیلی است که تنها معنی اصطلاحاتی را که حاوی آنها است، روشن نماید. اصول متعارفه ریاضی به عقیده

اصحاب این مذهب قضایای تألیفی اولی و پیشینی است. برای مثال این اصل متعارف هندسه را در نظر بگیریم که «از هر نقطه خارج از خطی فقط و فقط یک خط می‌توان رسم کرد که موازی با خط اول باشد». این قضیه متعارف، به عنوان قضیه‌ای از هندسه عملی، نه جزئی از یک تعریف است که اصطلاحات هندسی را که حاوی است معنی بدهد، و نه روشن کننده معنی عادی این اصطلاحات است، لذا حکمی تألیفی است. اما این حکم تألیفی مبتنی بر تجربه نیست، و آنچه این قضیه بران حاکمی است، نمی‌توان به وسیله تجربه مورد تحقیق قرار داد. با این حال ما این قضیه را با اطمینان تام قبول داریم، و احساس می‌کنیم که در این اطمینان محقق هستیم. زیرا کافی است که خط مستقیم و نقطه خارج از آن را تصور کنیم تا فوراً دریابیم، که از این نقطه فقط و فقط یک خط می‌توان موازی با خط مستقیم مفروض رسم کرد. مبنای کافی برای این تصدیق فقط شهود محض است^{۱۸} بدون دخالت تجربه حسی. طرفدار عمده این نظر، کانت فیلسوف آلمانی قرن هجدهم میلادی بوده است.

بی‌آنکه درباره این نظر یعنی اولی (پیشینی) بودن قضایای ریاضیات عملی که به عقیده ما خطا است، وارد مناقشه شویم، می‌گوییم که بعد از بسط و تفصیل ریاضیات در قرون نوزدهم و بیستم میلادی بنسبتی اشاعه و مبنای این نظر تا اندازه‌ای روشن شده است. در قرن نوزدهم هندسه‌های غیر اقلیدسی در قلمرو ریاضیات محض بنیان گذاشته شد که در آنها بجای اصل متعارف

مذکور راجع به خطوط موازی، اصول دیگری مغایر با آن، وضع شد. هائری پوانکاره^{۱۹} ریاضی دان فرانسوی که خود معتقد به مذهب اصالت وضع بود بعد از تحلیل هندسه های غیر اقلیدسی قائل شد به این که این هندسه ها را نیز می توان، در صورت دقیق ساختن اصطلاحات عادی که در آنها بکار رفته است، مانند هندسه اقلیدسی به عنوان شاخه ای از هندسه عملی، با تجربه مطابقت داد. بالاخره در قرن بیستم مبتکر نظریه نسبیت یعنی آلبرت اینشتاین ثابت نمود که هرگاه یک هندسه غیر اقلیدسی را به عنوان اساس اختیار کنیم، از راه تجربه به نظامی از علم فیزیک خواهیم رسید؛ ساده تر از فیزیک مبتنی بر هندسه اقلیدسی که کانت آن را تنها هندسه حقیقی و به نحو اولی (با پیشینی) و بدون توسل به تجربه غیر قابل شک محسوب می داشت. برای اطلاع بیشتر در این باب خوانندگان باید به کتابهای مفصلتر در این بحث رجوع کنند.

در پایان بحث راجع به اختلاف میان مذهب اصالت مفاهیم اولی و مذهب اصالت تجربه درباره قضایای ریاضی مسأله و مشکل دیگری را که ناشی از قول به اصالت مفاهیم اولی و قبول قضایای ریاضی به عنوان قضایای تألیفی پیشینی است تذکر می دهیم. آنچه با قضایای تألیفی در ریاضیات عملی بیان می شود مستقیماً به وسیله تجربه قابل تصدیق یا تکذیب است. مثلاً اینکه مجموع زوایای مثلث مساوی با دو قائمه است، اگر به معنی عادی آن، یعنی از جمله ریاضیات عملی ملحوظ گردد، ممکن است مورد امتحان تجربی، یعنی اندازه

گرفتن زوایای مثلث و جمع کردن این اندازه‌ها با یکدیگر، قرار گیرد. اما اگر به تبعیت از مذهب اصالت مفاهیم اولی تصدیق کنیم که صحت این قضیه به نحو اولی و مستقل از تجربه است با امر عجیبی روبرو خواهیم شد که عبارت باشد از امکان پیش‌بینی نتایج تجارب آینده، بدون توسل به هیچ گونه تجربه‌ای، یعنی بی‌آنکه منتظر نتایج اندازه‌گیری زوایای مثلث باشیم، می‌توانیم از پیش بگوئیم که این نتایج چه خواهد بود. اما این پیش‌گوئی از نوع پیش‌بینی‌هایی نیست که ما درباره نتایج تجربیات آینده، به اتکای قوانین فیزیک و سایر علوم طبیعی، معمول می‌داریم و بعضی امور را پیش‌بینی می‌کنیم و بعداً تجربه هم آنها را تأیید می‌کند. زیرا چون قوانین فیزیک و سایر علوم طبیعی خود مبتنی بر تجربه هستند وقتی ما امور آینده را بر اساس آنها پیش‌بینی می‌کنیم، در حقیقت نتایج تجربیات آینده را بر حسب تجربه گذشته پیش‌بینی کرده‌ایم. اما قوانین هندسه چون بنا به رأی قائلان به اصالت مفاهیم اولی یا پیشینی، قضایائی است که با تجربه هیچگونه ارتباطی ندارد، پس وقتی ما امور واقع تجربی را بر حسب آن قوانین پیش‌بینی می‌کنیم این پیش‌بینی به استقلال از هرگونه تجربه، و صرفاً بر اساس عقل است.

اما از لحاظ مذهب اصالت تجربه، این مسائل اصلاً مطرح نیست، زیرا بر حسب آن کلیه قضایای تألیفی ریاضیات عملی و قوانین تجربی علوم طبیعی، از یک سنخ است و قضایای تحلیلی هندسی البته پیشینی است، اما به وسیله تجربه نه می‌توان صدق آنها را معلوم ساخت و نه کذب آنها را.

توضیح و تبیین این مسأله برای قائلان به اصالت مفاهیم اولی (یا پیشینی) بسیار مشکل است، که چگونه وقتی ما از هرگونه تجربه صرف نظر می‌کنیم — یعنی چشم و گوش خود را می‌بندیم و از تجربه گذشته استفاده نمی‌نمائیم — آنگاه به مدد عقل به تنهایی نتایج تجارب آینده را می‌توانیم پیش‌بینی کنیم. بر قائلان به اصالت مفاهیم اولی است که برقرار ساختن این سازگاری عجیب بین تجربه و عقل منفک از هرگونه تجربه را، توضیح دهند و تبیین کنند. کانت برای تبیین این امر قائل شد به این که علت این سازگاری و هم‌آهنگی این است که اموری که ما با آنها در تجربه سروکار داریم مستقل از ذهن نیستند، بلکه محصول خود ذهن‌اند. به عقیده کانت ذهن انسان در موقع ادراک صرفاً فعل‌پذیر، یعنی پذیرنده تأثیرات و تحریکات امور خارجی نیست، بلکه خود نیز فعال است، و در نتیجه این فعالیت خلاقه ذهن در مورد تأثیرهای واقعیتهای خارجی است که ما اموری را ادراک می‌کنیم و مدرکات حاصل می‌شوند. بنا بر این آنچه ادراک می‌کنیم، و به عبارت دیگر، متعلقات ادراک ما آن‌طور که ما ادراک می‌کنیم در خارج و عالم واقع وجود ندارند. خلاصه آنکه ذهن ما آئینه تمام‌نمای حقیقت نیست، و آنچه می‌شناسیم عین واقع نیست، بلکه حاصل فعالیت ذهن است در واقعیات خارجی، و چون این فعالیت مطابق همان اصول و طرحهایی انجام می‌گیرد که ذهن هنگام تعقل محض بدون مراجعه به تجربه انجام می‌دهد، می‌توانیم صرفاً از روی تعقل و به مدد استدلال به نحو اولی و پیشینی بعضی از احکام مربوط به امور تجربی را پیش‌بینی

مسائل مربوط به منشأ معرفت و شناسائی

کنیم و تجربه هم بعداً این پیش‌بینی را تأیید می‌کند. فرضیه کانت — که بنا بران امور تجربی، یعنی اموری که با مجموع آنها را به عنوان عالم طبیعت می‌شناسیم، حاصل خلاقیت ذهن است — یکی از صور مذهب اصالت معنی، یعنی ایده‌آلیزم است که در فصلهای آینده مورد بحث واقع خواهد شد.

ماهیت شناسائی پیشینی یا مقدم بر تجربه، بنا به رای پدیدار شناسان شناسائی پیشینی یا مقدم بر تجربه مورد تحقیقات مفصل از جانب حوزه فلسفی معروف معاصر موسوم به پدیدار شناسی²⁰ قرار گرفته است که بنیان‌گذار آن ادیوند هوسرل²¹ فیلسوف آلمانی است. این متفکر مشهور قاعده‌ای را که مطابق با نظر اصالت تجربه است، قبول کرده که هر معرفتی که از شناخت لفظی فراتر رود، یعنی بیان معانی الفاظ باشد، باید مبتنی بر تجربه باشد. اما مواد هوسرل از این قاعده با آنچه تجربی مذهبان از آن منظور می‌داشته‌اند، فرق دارد. منظور تجربی مذهبان از تجربه، همان تجربه حسی است، که دران اعیان و امور مادی عرضه می‌شود، و یا مراقبت در نفس و درون‌نگری²² است که مورد و متعلق آن، امور ذهنی و درونی است. اما هوسرل قائل است به اینکه صورت دیگری هم از تجربه هست؛ زیرا علاوه بر امور مادی و امور ذهنی بعضی وجودات هست، که نه متعلق به عالم مادی است و نه به عالم ذهنی. امور خارجی مادی و امور درونی ذهنی توأماً عالم وجودات واقعی را تشکیل می‌دهند که حادث در زمان است. علاوه بر این عالم، به قول هوسرل، یک عالم وجودات مثالی²³

20. Phenomenology 21. Edmund Husserl 22. Introspection

23. Ideal entities

نیز هست که حادث در زمان نیست (می‌گوئیم هست، زیرا خود هوسرل می‌گوید که وجود آن به همان معنی وجود عالم واقعی نیست). ذات و ماهیت اشیاء، یعنی مثل^{۲۴}، متعلق به این عالم‌اند. ذوات و ماهیت اشیاء که هوسرل به آنها معتقد است اموری است اسرارآمیز که تقریباً معادل با مثل افلاطونی است. ذات هر چیزی، مثلاً ذات نوع معینی، خود این نوع است، و ذات چیزی که من اکنون هنگام نوشتن در دست دارم، یعنی قلم، نوع قلم است؛ و ذات شکلی که روی کاغذ کشیده شده و مربع است، نوع مربع است (یعنی مربع کلی) الخ. هوسرل معتقد است که این ذوات اشیاء، همان‌طور که اجسام در ادراک حسی مستقیماً عرضه می‌شوند، عرضه می‌گردند. وقتی که من به پارچه سرخ رنگی که میز مرا پوشانده است می‌نگرم این شیء واقعی انضمامی را با حواس خود ادراک می‌کنم، ولی ذهن من آگاه است که ذات سرخی چیست. این آگاهی از ذات سرخی به گفته هوسرل صورتی است از تجربه مستقیم، و مغایر با تجربه حسی. اختلاف این دو نوع تجربه را هوسرل به تفصیل مورد تحلیل قرار داده است. تجربه‌ای را که دران ذوات اشیاء بر ما عرضه می‌شود، هوسرل «شهود ذوات»^{۲۵} می‌نامد. به قول هوسرل به موجب این شهود ذوات می‌توان به قضایای غیر قابل شکی رسید که به وسیله تجربه حسی وصول به آنها ممکن نیست. مثلاً از طریق شهود ذات سرخی این علم قطعی و یقینی برای ما حاصل می‌شود که سرخی لاینفک از بعد و امتداد است، و بنا بر این هر چیز سرخی ممتد در جهات

24. Ideas

25. Wesensschau

است. این قضیه که هر چه سرخ است ممتد است، قضیه‌ای کلی است، و نمی‌تواند مبتنی بر ادراک حسی جزئی باشد، زیرا ادراک حسی جزئی فقط می‌تواند مؤید این باشد که این چیز سرخ رنگ، ممتد است. همچنین این قضیه در نتیجه استقراء و تکرار ادراکات حسی حاصل نشده است، زیرا نتایج استقراء هرگز قطعی و یقینی نیست، در حالی که این قضیه تحلیلی هم نیست، پس قضیه ایست مستقل از تجربه حسی و در نتیجه یک قضیه اولی یا پیشینی است که در عین حال چون تحلیلی نیست تألیفی اولی یا پیشینی است. بنا به رأی پدیدارشناسان، اصول متعارفه در ریاضیات، فقط تعبیر لفظی شناختی است که درباره اعداد و سایر وجودات مثالی ریاضی، به وسیله شهود قبلی از ذوات، - کسب گردیده است. اصطلاحاتی مانند «عدد طبیعی» و «نقطه» و «خط مستقیم» و «سطح» و غیره، اسامی اشیاء و امور واقعی محسوس نیستند بلکه اسامی امور مثالی هستند که بر ما، به وسیله آن نوع از تجربه که پدیدارشناسان شهود ذوات می‌خوانند، مستقیماً عرضه می‌شوند. به وسیله همین شهود ذوات است که ما پاره‌ای از خصوصیات و روابط و غیره از وجودات مثالی را که در ریاضیات از آنها بحث می‌شود، می‌شناسیم و حاصل شناسائی خود را به صورت اصول متعارفه خلاصه و بیان می‌کنیم. پدیدارشناسان برخلاف بعضی از متفکران اصرار دارند که ما به وسیله اصول متعارفه ریاضی، وجودات مثالی را ایجاد نمی‌کنیم، زیرا آنها نیز مانند موجودات واقعی مستقل از انسان وجود دارند. عالم وجودات مثالی ثبوت و تقرری به استقلال و انفکاک از ذهن ما دارد و ما به وسیله

ریاضیات و سایر علوم اولی (یا پیشینی) به کشف این عالم نائل می‌آئیم، و طریقهٔ این کشف استنتاج منطقی نتایج اصول متعارفه است. اما اصول متعارفه هم از هیچ حاصل نشده است و وضعی و قراردادی هم نیست، بلکه بیان علم به امور مثالی ریاضی است که از راه شهود ذوات که سابق و مقدم بر هر استنتاجی است، کسب گردیده است. ریاضیاتی که مبتنی بر اصول متعارفه و اصولی باشد که از هیچ، و به اصطلاح از هوا آمده باشد، و به میل علما پیدا شده باشد، مؤید به تأیید شهود ذوات نیست، و معلق در هواست و فاقد هرگونه ارزش معرفتی.

پیداست که این نظریات پدیدارشناسان فقط دربارهٔ ریاضیات عملی است که دران اصطلاحات مندرج در قضایا به معنی عادی آنها بکار می‌رود. بنا بر مذهب معتدل اصالت تجربه، اصول متعارفه ریاضیات عملی، در صورتی مورد آزمایش تجربی می‌تواند قرار گیرد که از جمله قضایای تحلیلی نباشد. از طرف دیگر پدیدارشناسان این اصول متعارفه غیر تحلیلی را دارای خصوصیات احکام اولی یا پیشینی می‌دانند و بی‌تصدیق صحت احکام تألیفی اولی، خود را در عداد پیروان مذهب معتدل اصالت مفاهیم اولی قرار می‌دهند.

بی‌آنکه در تحلیل انتقادی از آراء پدیدارشناسان، وارد شویم یک نکته را تذکر می‌دهیم که در اینجا فرصت تفصیل آن را نداریم. آنچه پدیدارشناسان شهود ذوات می‌خوانند، ممکن است بررسی دقیق معانی الفاظ دانست. قضایای مبتنی بر این گونه بررسیها، فقط بیان و توجیه اصطلاحات مندرج در آنهاست، از

این رو تحلیلی است و بنا بر این ایرادهائی که پدیدارشناسان بر مذهب معتدل اصالت تجربه می گیرند، متزلزل می گردد.

اصالت عقل^{۲۶} و اصالت نامعقول^{۲۷}

اکنون می پردازیم به بیان دو تمایل مخالف دیگر، یعنی اصالت عقل و اصالت غیر معقول. امثال و حکم اصالت عقلی در طبع تاریخ تفکر بشری غالباً آمده است و دوره حد اعلای رواج و شهرت و نفوذ تاریخی آنها قرن هجدهم میلادی است و مشعر بر خصوصیت اصول عقاید عصر روشنگری^{۲۸} بودند. برحسب مذهب اصالت عقل، در مقابل مذهب اصالت نامعقول، شناسائی فقط در نتیجه فعالیت طبیعی و منطقی قوای شناسنده حاصل می شود، نه از طریق ارتباط با منابع و مراجع فوق طبیعت. بدین وجه مذهب اصالت عقل در مقابل مذهب اصالت احساس و عاطفه قرار می گیرد. بنا بر این حال آنچه گفته شد کلی و غیر ملموس است، و ممکن است موجب سوء تفاهم بشود. عقیده اصلی مذهب اصالت عقل تا به حال به صورت صریح و مضبوطی اظهار نشده است (یعنی به طریقی که اصالت عقل، خود صحیح می داند). پیروان مذهب اصالت عقل به علمی ارج می نهند که نمونه اعلای آن شناسائی علمی به معنی خاص آن است، یعنی ریاضیات و علوم طبیعی؛ و هر گونه شناختی را که مبتنی بر کشف و شهود و غیب گوئی و فالگیری و غیره باشد، مردود می شمارند. ولی مشکل بتوان گفت که تمایز میان شناسائی علمی و شناسائی قسم دیگر، واقعاً در چیست.

شاید شناسائی علمی را بتوان چنین توصیف کرد که دارای دو خصوصیت است. نخست: معرفت علمی فقط آن نوع از مضامین فکر است که انتقال و تفهیم آن به دیگران به وسیله الفاظ در معانی حقیقی آنها ممکن باشد، بی توسل به مجازات و تشبیهات و سایر وسایل غیر کافی برای تفهیم و تفهم. دوم: فقط آن نوع قضایا را می توان از جمله شناخته های علمی شمرد، که صحت و سقم آنها را علی الاصول بتوان در اوضاع و احوال خارجی مقتضی، تعیین نمود. خلاصه اینکه معرفت علمی آن است که قابل انتقال بین اذهان، و واری باشد.

همین حالت قابلیت انتقال بین اذهان است که ظاهراً خصوصیت اصلی شناخت علمی محسوب می گردد. در مذهب اصالت عقل با ارج نهادن به شناسائی عقلی و منطقی، فقط ارزش معرفت قابل انتقال و قابل واری مورد تصدیق است. غرض و باعث پیروان این مذهب در تصدیق ارزش این نوع معرفت، غرضی اجتماعی است. ایشان مدعیند که ما فقط وقتی می توانیم آراء خود را اظهار بداریم و دعوت به قبول عام آنها بنمائیم که بتوانیم آنها را به نحو روشنی به لفظ درآوریم، تا هر کس (لااقل علی الاصول) بتواند نسبت به صحت یا سقم آنها اطمینان حاصل کند. مقصود این است که نخست، جامعه را از سلطه شعارها و عبارتهای بی معنی، که غالباً دارای طنین عاطفی قوی هستند و بدین سبب افراد و گروه های اجتماعی را تحت نفوذ قرار می دهند، برهاند. دوم، جامعه را در مقابل قبول بدون انتقاد نظریاتی که به وسیله طرفداران آنها گاهی با نهایت اطمینان و رسوخ عقیده

اظهار می‌شود، ولی قابل آزمایش به وسیله دیگران نیست و از این جهت ممکن است کاذب باشد، حفظ نماید. این اصل به همان درجه معقول است که در مقررات راه آهن می‌بینیم که مسافر موظف است بلیط خود را نشان بدهد، و اگر نشان ندهد، حتی اگر به راستی بلیط خریده باشد، به او اجازه سوار شدن به قطار را نمی‌دهند. پرداخت پول برای مسافرت و خرید بلیط در این مثال به منزله حقیقت اظهارات است، و نشان دادن بلیط به منزله امکان این است که هر کس بتواند نسبت به صحت یا عدم صحت این اظهارات، اطمینان حاصل کند.

اما شناخت عقلی، در مقابل این مزیت که قابل انتقال است، این نقص را هم دارد که انتزاعی و فقط به منزله گرده بسیار ضعیفی است از امور واقعی. برای توضیح این موضوع مثالی می‌زنیم. وقتی که ما دردی داریم آن را با تمام کیفیات و خصوصیاتش واقعاً احساس می‌کنیم. حال اگر سعی کنیم آنچه را درباره درد خود می‌دانیم در قالب الفاظ بریزیم و با عبارات صریح بدون توسل به تشبیه و استعاره بیان کنیم، شاید بتوانیم فقط محل درد را نشان بدهیم، و به تقریب شدت آن را معلوم داریم. از این قدر که گذشت مجبوریم به استعاره و تشبیه متوسل شویم، و درد را کوبنده و سوزنده و برنده و کشنده و غیره وصف کنیم — یعنی مثل این است که سوزن می‌زنند یا آتش روی محل درد می‌گذارند و مانند آن که همه استعاره و تشبیه است — ولی با وجود کلیه این تشبیهات و مجازات، باز بوسیله الفاظ نمی‌توانیم همان شناختی را که خود از احساس درد داریم برای دیگران معلوم سازیم. این

نقص و نارسائی کلام در مورد انتقال شناخت خود به دیگران نسبت به اعیان و حوادث خارجی کمتر بارز است، و می‌توانیم تجربه مستقیمی که از این گونه امور محسوس داریم به وسیله الفاظ صریح توصیف کنیم و به دیگران بفهمانیم. ولی در اینجا هم واضح است که وقتی می‌خواهیم رنگ شیء معینی را وصف کنیم، و آن را «سرخ» یا «سرخ روشن» می‌نامیم، یا رنگ خاص‌تری را بیان نمائیم، این وصف همیشه فقط منطبق بر تعدادی از نیم رنگ‌ها و اختلافهای جزئی یک رنگ خواهد بود. به این قرار آنچه ما می‌توانیم از شناخت خود درباره عین معینی که نسبت به آن تجربه مستقیم داریم به دیگران القاء بکنیم، فقط یک گرده و شاکله^{۲۹} است که همواره امری انتزاعی است که دریافت معانی واقعی آنها به عهده شنونده است. و آنچه او از آنها می‌فهمد با آنچه ما می‌خواستیم به وسیله الفاظ ارائه و انتقال دهیم همیشه و به ناچار یکی نیست، آنچه از معرفت ما به اشیاء به وسیله لفظ ممکن است منتقل شود، نمی‌تواند جانشین واقعی تجربه مستقیم درباره اشیاء باشد. همیشه میان بیان لفظی و آنچه از عالم خارج یا حالات درونی خود به تجربه ادراک می‌کنیم فاصله‌ای باقی می‌ماند و هرگز شنیدن، جای دیدن را نمی‌گیرد.

مخالفان مذهب اصالت عقل شناخت عقلی را گرده‌ای انتزاعی و فاقد تماس نزدیک با اشیاء می‌دانند و با اینکه اهمیت معرفت عقلی را در عمل تصدیق دارند، منکر این هستند که این معرفت دارای تمامیتی باشد که خاص آن نوع شناختی است که

از تماس مستقیم با اشیاء حاصل می‌شود، و قابل بیان با الفاظ هم نیست. به عقیده آنها این شناخت غیر قابل بیان به لفظ هم، باید لااقل به اندازه معرفت عقلی مورد توجه قرار گیرد و معتبر شناخته شود. در دوران اخیر مخالف عمده مذهب اصالت عقل برگسون^{۳۰} فیلسوف فرانسوی بود که در مقابل معرفت عقلی (که آن را تحلیلی می‌خواند) شهود^{۳۱} را قرار می‌داد که غیر قابل بیان به لفظ است، ولی ما را قادر می‌سازد که عین واقعیت را بدون حد و قید بشناسیم، نه گرده و شاکله آن را.

در مقابل مذهب اصالت عقل مذهب اصالت غیر معقول نیز قرار می‌گیرد، و طرفداران آن از اوائل تاریخ تفکر ظاهر شده‌اند، و می‌توان تمام عرفا را، به هر دین و آئینی باشند از جمله آنان دانست. مقصود از عرفا^{۳۲} کسانی هستند که دارای تجربه خاصی موسوم به حالات جذبه و خلسه عرفانی هستند. در این تجربیات و حالات کشف و شهودی بر آنها دست می‌دهد که به وسیله آن (نه به وسیله استدلال یا مشاهده دقیق) یقین باطن حاصل می‌کنند، که غالباً راجع به وجود خداست، و وجود او را مستقیم و به مواجهه در می‌یابند، و از او تعلیم و دستور می‌گیرند. مردمانی را که این نوع تجارب را حاصل می‌کنند، نمی‌توان به وسیله استدلال از عقیده راسخ و یقینی که حاصل عوالم و حالات خلسه آنهاست، منصرف کرد. آنها از احکامی که اصحاب اصالت عقل درباره ایمان ایشان صادر می‌کنند، تزلزلی به خود راه نمی‌دهند. معرفت یقینی آنها بسیار قوی است، و افقهای تازه و بینش جدید

30. H. Bergson

31. Intuition

32. Mystics

آنها از عالم و معنویت و استغنائی طبیعی که به وسیلهٔ این معرفت نصیب ایشان می‌گردد، با ارزشتر از آن است که آن را از دست بدهند. آنها را نمی‌توان قانع کرد که چون نمی‌توانند عقیدهٔ خود را به نحو کافی موجه سازند باید از اظهار آن خودداری کنند. بنا بر این اصحاب اصالت عقل بیهوده می‌کوشند عرفا را متقاعد سازند، یا مانع انجام رسالت آنها گردند. با این حال ندای اصحاب اصالت عقل، واکنش اجتماعی سالمی است برای حفظ و دفاع جامعه در مقابل خطرات سلطهٔ قوای خودسر و انضباط ناپذیری که در میان آنها ممکن است هم پاکدامنان قدسی مرتبت با فضیلت باشند، و هم دیوانگانی که نتایج تخیلات ذهن بیمار خود را اعلام می‌دارند، و بالاخره هم دغلکارانی که می‌خواهند دیگران را برای ارضاء مطامع رذیلهٔ خود، با خویش هم عقیده سازند. پس بهتر این است که به همان نوای طبیعی و ملایمی که عقل زمزمه می‌کند خرسند باشیم و گوش فرا دهیم، تا اینکه به امید شنیدن ندای «حقیقت» با هرگونه سروصدای ناسازبد آهنگ گوش خود را بخرشیم.

مسأله حدود شناسائی

معنی دوجانه^۱ تعالیٰ

مسأله‌ای که در عنوان این فصل ذکر شده این است که آیا فاعل شناسائی — یعنی شخص متفکر — می‌تواند در امر شناسائی از نفس خود تجاوز کند، یعنی می‌تواند از حدود خود تعالیٰ حاصل کند و فراتر رود یا نه. معادل لاتینی «تعالی» لفظ Transcendere است و از این رو مسأله‌ای که اکنون مورد بحث قرار می‌دهیم مسأله تعالی است و اموری که در وراء حدود فاعل شناسائی قرار دارد امور متعالی نامیده می‌شود. وقتی که سؤال می‌کنیم که آیا شناسنده می‌تواند در امر شناسائی فراتر از حدود خود برود، می‌پرسیم که آیا شناخت واقعیتهایی که نسبت به فاعل شناسائی متعالی است، ممکن است یا نه. اما مقصود از واقعیتهایی که نسبت به فاعل شناسائی، متعالی باشد چیست؟ این اصطلاح لااقل به دو معنی استعمال می‌شود و لذا مسأله حدود شناسائی لااقل دو تعبیر مختلف دارد.

بنا به تعبیر اول، مراد از امر متعالی که خارج از فاعل شناسائی است، هر امری است که غیر از مدرکات ذهنی و حالات

1. Transcendence

نفسانی خود شناسنده باشد. وقتی می‌پرسیم که آیا فاعل شناسائی می‌تواند از حدود خود فراتر رود یعنی به عبارت دیگر آیا می‌تواند در امر شناسائی به واقعیتی متعالی و خارج از خود واصل شود یا نه. بنا به این تعبیر اول می‌پرسیم که آیا فاعل شناسائی قادر است چیزی را بداند که تجربه ذهنی خود او نیست یا نه. این تعبیر اول مسأله حدود شناسائی است. تجارب ذهنی خود ما از یک امر معین به نام حاصل درونی (یا حال در درون)^۲ فاعل شناسائی نامیده می‌شود. با توجه به این تعبیر اول، چون مسأله به این صورت در می‌آید که آیا فاعل شناسائی می‌تواند غیر از امور درونی و حال در خود را بشناسد یا نه، مآل مسأله حدود شناسائی به مسأله تعیین حدود این گونه امور برمی‌گردد. کسی که به این سؤال پاسخ مثبت می‌دهد و در نتیجه تصدیق می‌کند که فاعل شناسائی قادر به این است که در شناسائی فراتر از عرصه خود برود، در بحث شناسائی قائل به اصالت واقع حلولی است. اما کسی که منکر این امر و معتقد است، که فاعل شناسائی فقط نسبت به آنچه در خویشتن او و حال دران است، شناسائی حاصل می‌کند، در بحث شناسائی از پیروان مذهب اصالت معنی^۳ حلولی خوانده می‌شود.

تعبیر ثانوی مسأله حدود شناسائی، مربوط به معنی دوم عبارت «امر متعالی» است. در معنی دوم مراد از امور متعالی، اموری است که بر خلاف متعلقات فکر که وجود واقعی ندارند، آنها واقعاً در خارج موجودند. برای عامه مردم و اشخاص غیر متفلسف، از جمله

۲. در ترجمه اصطلاح لاتینی Immanent مرکب از In و maneo یعنی در درون می‌مانم، و می‌توان «در درون ماندگار» را معادل آن اصطلاح کرد. م.

3. Idealism

مسأله حدود شناسائی

اموری که متعالی به معنی دوم است و واقعاً وجود دارد و محصول ذهن نیست کره زمین و محتویات و حوادث آن و همه ستارگان و سایر اذهان و تجربیات آنها است. و در مقابل مثلاً موجودات افسانه‌ای مثل دیو و پری و اشخاص قصه‌ها و داستانها و تخیلات شعرا و غیره از جمله موضوعات فکری است، و وجود واقعی ندارند. اما بعضی از فیلسوفان می‌خواهند بین آنچه واقعاً موجود است، و آنچه حاصل و ساخته فکر است، حدود دیگری قائل شوند. اینها عوالم مادی و ذهنی را که در زندگی عادی حقیقی‌ترین واقعیات شمرده می‌شود، نوعی حاصل و ساخته فکر می‌دانند، و واقعیت و نفس الامر، یعنی عالم موجودات متعالی، در نظر آنها عبارت است از یک عالم ناشناخته امور قائم بذات که ما به نسبت به آن شناخت و علمی نداریم و درباره آن چیزی هم نمی‌توانیم بگوئیم.

تعبیر ثانوی مسأله حدود شناسائی مربوط است به معنی دوم اصطلاح «امر متعالی» که راجع به آن الآن توضیح دادیم. در اینجا مسأله این است که اموری که واقعاً موجودند آیا در قلمرو شناسائی ما قرار می‌گیرند یا اینکه معرفت منحصرأ درباره حاصل و ساخته‌های فکر است که واقعاً موجود نیستند. آن نظر فلسفی که بنا بران امور واقعاً موجود، در معرض شناسائی ما قرار نمی‌گیرد و ما منحصرأ حاصل و ساخته‌های فکر را می‌شناسیم از لحاظ بحث شناسائی به نام مذهب اصالت معنی متعالی^۴ خوانده می‌شود. و نظر دیگر که برحسب آن می‌توانیم به شناخت واقعیت حقیقی نائل

آئیم از لحاظ بحث شناسائی مذهب اصالت واقع متعالی^۵ نامیده می‌شود.^۶

اکنون که دو تعبیر مختلف از مسأله حدود معرفت را بیان کردیم و دو مذهب مختلف اصالت واقع و اصالت معنی از لحاظ بحث شناسائی را به آنها مرتبط ساختیم آنها را مورد تحلیل مفصلتر قرار می‌دهیم.

مذهب اصالت معنی حلّولی از لحاظ بحث شناسائی

فیلسوف انگلیسی قرن هجدهم میلادی جرج بارکلی^۷ را نماینده این مذهب می‌دانند. معمولاً چنین تصور می‌شود که در جریان فعل ادراک حسی، ما با اموری آشنائی حاصل می‌کنیم که خارج از ذهن است و حال دران نیست. بارکلی این نظر را مورد تحلیل انتقادی قرار می‌دهد و می‌پرسد وقتی که من به ورق کاغذی که روی آن چیز می‌نویسم می‌نگرم، با باصروه خود چه ادراک می‌کنم؟ سطح مستطیل سفیدی را ادراک می‌کنم که قسمتی از آن دارای خطوط آبی رنگ است. فقط و فقط این سطح است که متعلق ادراک من قرار می‌گیرد، یعنی چیزی است که من واقعاً می‌بینم و نه چیزی که من، به استناد آنچه واقعاً می‌بینم، فرض می‌کنم که وجود دارد. اما این سطح سفید رنگی که یگانه متعلق ادراک من است، چیست؟ آیا امری عینی و مستقل از دستگاه ادراکی من است؟ اگر چنین می‌بود در نتیجه تغییر در دستگاه ادراکی من دستخوش تغییر نمی‌گردید؟ ولی مطلب به خلاف این

5. Transcendental epistemological realism

۶. معنی اصطلاح Transcendental را در فلسفه کانت بعداً خواهیم دید.

7. George Berkeley

مسأله حدود شناسائی

است. اگر من یکی از چشمانم را با انگشتم فشار بدهم بجای یک چیز دو چیز می بینم، و اگر نگاهم را قطع کنم و به اتاق دیگری بروم که با نور سرخ رنگ روشن است و دوباره به جای اولم برگردم، و در نور سفید رنگ بر آن بنگرم رنگ کاغذ به جای سفید، سبز خواهد بود. این سطح مورد واریسی اگر در فاصله نزدیکی با من قرار داشته باشد، با زمانی که از فاصله دور به آن بنگرم، فرق خواهد داشت. همچنین وقتی با عینک آن را بینم از آنچه با چشم بی عینک می بینم، تفاوت دارد. همه اینها به قول بارکلی دال بر این است که این سطح سفید رنگ جز آنچه در ذهن من مرتسم و منطبع است، چیز دیگری نیست. چون من واقعاً چیزی را با دیدگانم، جز این سطح سفید رنگ نمی بینم و یگانه متعلق ادراک حسی من همان ارتسام و انطباعی است که در خود من است و آن نوعی از تجربه و محصول درونی من و حال در من است.

مذهب اصالت معنی که از آراء بارکلی نتیجه می آید عام و شامل نیست و تمام شناسائی را در بر نمی گیرد و فقط درباره ادراک حسی است که می گوید در ادراک جز ارتسامات و انطباعات ذهنی، و در نتیجه جز تجارب درونی فاعل شناسائی چیزی نمی تواند عرضه شود. بارکلی غیر از ادراک حسی تصدیق دارد که صور دیگر شناسائی می تواند فراتر از تجارب فاعل شناسائی برود. نمونه شناختی که فراتر از تجارب فاعل شناسائی است به نظر بارکلی شناسائی ما نسبت به نفس خود و نفوس دیگر مردم است، و اینها را بارکلی با تجارب فاعل شناسائی یکی نمی داند.

فیلسوف انگلیسی دیگر فرن هجدهم، دیوید هیوم^۸ قدمی فراتر می‌رود و این مذهب اصالت معنی را که بار کلی در ادراک حسی محدود کرده بود شامل ادراک باطنی هم دانست که به وسیله آن به نظر وی، شناخت خود، یعنی آگاهی به نفس یا خود، حاصل می‌شود. همچنان که بار کلی سؤال کرده بود که به وسیله حواس، واقعاً چه ادراک می‌شود، هیوم می‌پرسد در تجربه باطنی واقعاً چه ادراک می‌گردد؟ به این سؤال هیوم پاسخ می‌دهد که در تجارب باطنی جز حالات نفسانی خود ما، بر ما چیزی عرضه نمی‌شود و ما نسبت به نفسی که غیر از این حالات ذهنی باشد، ادراکی نداریم. اگر الفاظ «خود» یا «نفس» دال بر چیزی باشد که در تجربه باطنی بر ما عرضه می‌شود، در این صورت نمی‌تواند دال بر امری غیر از سیلان حالات ذهنی ما باشد. نفس به عنوان چیزی غیر از این سیلان حالات ذهنی، و به عنوان موضوع و زمینه این حالات در تجربه داده نمی‌شود. به این قرار هیوم قائل است به اینکه ما به وسیله تجارب باطنی فقط حالات نفسانی خود را می‌توانیم شناخت و نمی‌توانیم فراتر از آنچه در درون ما است برویم.

ادراک و متعلق ادراک

رکن اساسی این نوع از مذهب معنی، نظر آن راجع به فاعل شناسنده و متعلق شناسائی است. مثلاً در فعل ادراک نسبت بین فاعل شناسائی و متعلق ادراک، بنا به قول بار کلی عبارت از این است که متعلق «ادراک در درون وجدان» قرار می‌گیرد یعنی ادراک به یک تجربه ذهنی تبدیل می‌گردد. اگر تحلیل را فراتر ببریم و

مسأله حدود شناسائی

بین فعل تجربه و مضمون و محتوای تجربه تمیز بدهیم می توانیم بگوئیم که بنا به رأی بار کلی و پیروان دیگر این نوع مذهب اصالت معنی مدرکات ما محتوای تجربه می شود.

اعتراضات پیروان مذهب اصالت واقع در مبحث شناسائی نسبت به اقوال بار کلی و هیوم با انتقاد از نظر آنها درباره رابطه بین فاعل ادراک و متعلق ادراک، آغاز می شود. رابطه و نسبت بین متعلق ادراک و بطور کلی متعلق شناسائی و فاعل شناسنده، بنا به نظر پیروان مذهب اصالت واقع، عبارت از این نیست که متعلق ادراک همینکه ادراک شد به سادگی در درون فاعل ادراک و جزو تجربه او، قرار می گیرد (یا بالمال مضمون تجربه او می شود) بلکه امری است بکلی متفاوت. فعل شناسائی چنانست که گوئی فاعل آن به ماوراء خود می رود، و خود را متوجه چیزی می سازد که در درون خود او نیست. مثلاً وقتی من این صفحه کاغذ را ادراک می کنم، در ذهن چیزی دارم که فقط همان صفحه ای نیست که روی به من دارد، بلکه طرف دیگری هم دارد — که من به همان نحوی که صفحه رو به خود را می بینم آن را نمی بینم — و من چیزی را ادراک می کنم که وزن معین و ترکیب شیمیائی معین دارد و غیره. هیچ یک از اینها محتوا و مضمون وجدان و خود آگاهی من نمی شود، و محتوای وجدان من فقط همان سطح سفید رنگی است که در برابر من ظاهر می شود و مبدأ فعل ادراک من محسوب می گردد و ذهن من هنگام ادراک، آن مبدأ را به منزله مگسک تفنگ قرار می دهد و رو به چیزی نشانه می رود که فراتر از وجدان و خود آگاهی من است. این نسبت بین فاعل

شناسنده و متعلق شناسائی، که ما سعی کرده‌ایم با تشبیهات آن را وصف کنیم، نسبت التفاتی^۹ خوانده می‌شود. برای اینکه این نسبت حاصل گردد فقط کافی نیست که مضمون حسی در وجدان ظاهر شود (مثلاً شکل سفید رنگ در ادراك يك صفحه کاغذ). شناسنده نیز باید، با استفاده از بعضی مفاهیم، اعمالی را انجام دهد. به عبارت دیگر شناسنده فقط فعل پذیر نیست بلکه به صرافت طبع نیز فعالیتی دارد و به واسطه همین افعال اوست که متعلق شناسائی کسب «عینیت»^{۱۰} خارجی می‌کند و تقابل فاعل شناسائی و متعلق شناسائی حاصل می‌گردد. پس چون ادراك کردن يك شیء به این معنی نیست که آن شیء مضمون و محتوای وجدان قرار گیرد و به عبارت دیگر معنی ادراك این نیست که چیزی قهراً در باطن فاعل شناسائی برود، اساس استدلال بارکلی، که به موجب آن فقط مضامین و محتویات وجدان یعنی تجارب ذهنی است که ممکن است متعلق ادراك قرار گیرد، فرو می‌ریزد.

تحلیل جریان فعل ادراك و توصیف کلیه افعال فکری متلازم با آن، که منجر می‌گردد به تقابل بین فاعل ادراك و متعلق که التفات به سوی آن متوجه است، یکی از مهمترین مسائلی است که در قلمرو مشترك بین روان شناسی و بحث معرفت قرار دارد. این مسأله را گاهی مسأله چگونگی تقوم متعلق ادراك نیز، می‌نامند.

۹. Intentional در اصطلاح فلسفی به معنی توجه و التفات است نه قصد و عزیمت که معنی لغوی آن است. این اصطلاح از آقای فردید است.

10. Objectivisation

مسأله حدود شناسائی

توجه به اینکه فاعل شناسائی در فعل ادراك منفعل نیست، و صرفاً عین مورد ادراك را در خود نمی پذیرد بلکه برعکس فعال است، یعنی عین متعلق ادراك به وسیله ذهن تقویم می یابد، به منزله این است که این مسأله را طرح کنیم که متعلق ادراك به این قرار صرفاً محصول و ساخته و پرداخته ذهن است و شیئی واقعی و به استقلال از فاعل شناسنده نیست. بحث معرفت یا شناسائی مشغول به این مسأله است، و آن را اصالت معنی متعالی می نامند. اکنون توجه خود را معطوف به آن می سازیم.

مذهب اصالت معنی متعالی از لحاظ بحث شناسائی

شخص هر وقت فکر می کند، درباره چیزی می اندیشد، و هرگاه ادراك می کند، چیزی را ادراك می کند، و هر وقت خیال می کند، چیزی را خیال می کند. آنچه درباره آن شخص فکر می کند و ادراك و تخیل می نماید، معمولاً متعلق التفاتی^۱ فکر یا ادراك یا تخیل نامیده می شود. ما همه متعلقات فکر و ادراك و تخیل خود را دارای وجود واقعی نمی دانیم. وجود برخی از آنها (مثلاً دیو و پری) مورد انکار است و جزو افسانه محسوب می شود، و فقط وجود واقعی بعضی از متعلقات فکر و تخیل و غیره ما، مورد تصدیق است.

وقتی امور و همی را از امور واقعی تمیز می دهیم از ملاکهای استفاده می کنیم که مهمترین آنها ملاك تجربه است. معمولاً برای تشخیص اینکه چیزی موهوم است یا واقعی به تجربه روی می آوریم.

در بحث شناسائی در این باره تحقیق می‌شود که ملاک‌هائی که ما هنگام تشخیص و تمیز بین موهوم و واقعی بکار می‌بریم آیا فقط به تصدیق واقعیت آن اموری که در واقع موجود است می‌انجامد، یا نه. شاید حتی اموری که مطابق این ملاک‌ها باشد خود نیز ساخته فکر باشد، و نه امور واقعی مستقل از ذهن و موجود در خارج. این شک هنگامی حاصل می‌شود که ملاحظه می‌کنیم که انسان فقط امری را به عنوان واقع قبول می‌نماید که بتواند آن را بر خود عرضه دارد، یعنی بطور کلی بتواند درباره آن فکر کند. لیکن ظرفیت و استعداد ما برای اینکه امور را بر خود عرضه داریم، محدود است به بعضی از صور تخیل و تفکر که کاملاً بستگی با طبیعت انسان دارند. به طور مثال اینکه اشیاء را رنگین ادراک و تخیل می‌کنیم، بستگی به ساختمان حواس ما دارد. اگر دیدگان ما به نحو دیگری ساخته شده بود، ممکن بود جهان در نظر ما دارای رنگ نیاید و به نحو دیگری ظاهر گردد. بنا به رأی بعضی از فیلسوفان همین امر درباره شکل اشیاء هم صادق است. آنها می‌گویند که اگر توانائی شناخت ما به نحو دیگری سازمان یافته بود، شاید همه اشیاء عالم را الزاماً در مکان نمی‌دیدیم و به نحو دیگری ادراک می‌کردیم. اما نه فقط حواس ما بلکه اذهان ما نیز در توانائی و استعداد عرضه داشتن اعیان به خویشتن، محدود هستند. چون فعالیت اذهان ما به وسیله مفاهیمی است که مطابق با سازمان ذهنی ماست، اگر این سازمان به نحو دیگری می‌بود و مفاهیم هم بالتبع مفاهیم دیگری، عالمی که در ذهن خود تصویر می‌کردیم، عالمی می‌بود غیر از آنچه

فعلاً در ذهن ما مصور است. اما از آنجا که ممکن، برای اذهان در حدود سازمان قابلیت شناخت آنها محدود می‌شود، و واقعیت هرچه باشد اذهان فقط آنچه را متناسب و مطابق با سازمان آنها باشد برخورد عرضه می‌دارند و هرگز از این حد تجاوز نمی‌توانند کرد، لاف‌ل باید این را ممکن بدانیم که همواره در عالم ساخته‌های خود بسر می‌بریم و هیچگاه قادر نیستیم که ازان بیرون رویم و با واقعیتهای مستقل از ذهن خود تماس مستقیم حاصل کنیم. حال اگر امر واقعاً بدین وجه باشد دیگر حتی اموری که در ذهن ما متصور می‌شود و ما به حکم ملاک تجربه، آنها را موهوم ندانسته‌ایم و به عنوان امور واقعی پذیرفته‌ایم نیز از ساخته‌های ذهن خواهد بود، زیرا ذهن ما نمی‌تواند جز آنچه ساخته‌ خویش است تعقل نماید.

فیلسوفانی بوده‌اند که نه فقط چنین امری را ممکن می‌دانستند بلکه در اثبات آن دلائلی هم آورده‌اند. بنا به زعم آنها عالمی که ما واقعی می‌دانیم، حتی در صورتی که دقیقترین ملاک تجربه را بکار ببریم، واقعیت حقیقی مستقل از اذهان ما نیست، و ساخته همین اذهان است. ما به شناختن عالم چنانکه واقعاً، و مستقل از اذهان ما، هست قادر نیستیم و نمی‌توانیم آنچه «فی نفسه» هست بشناسیم، و محکوم هستیم در عالمی که ساخته ذهن ما است، و ما به غلط آن را عالم واقع می‌پنداریم، همواره بسر می‌بریم. این همان نظریه‌ای است که در بحث شناسائی به نام مذهب اصالت معنی متعالی^{۱۲} نامیده می‌شود.

بنا بر این هواخواهان این قسم اصالت معنی منکر این هستند که تجربه (یا هر ملاک دیگری که در عمل برای تمیز موهوم از واقع بکار می‌بریم) موجب این گردد که ما به عنوان واقعی، اموری را که به استقلال از ذهن ما وجود دارند، یعنی چیزی جز امور التفاتی را، بشناسیم. با این همه احکامی را که به موجب تجربه صادر می‌نمائیم، کاذب نمی‌شمارند. پیروان این مذهب به تعریف متعارف حقیقت اعتقاد ندارند، و حقیقت را در شناسائی مطابقت با ملاکهای برگزیده می‌دانند، و ملاکهای برگزیده به نظر ایشان عبارت است از بداهت تجربی و سازگاری داخلی (یعنی بین الاجزاء) و اجماع، یعنی قبول عام. از این رو ایشان هر علمی را که مبتنی بر تجربه باشد، کاذب نمی‌دانند، و معتقد هم نیستند که عالمی که به وسیله این شناسائی به عنوان واقعیت عرضه می‌شود تماماً مرکب از افسانه و توهمات است. برعکس بین آنچه مؤید به تأیید تجربه است، و آنچه به وسیله تجربه طرد می‌شود، تمایز قائل هستند، و فقط آنچه به وسیله تجربه رد بشود، افسانه و توهّم می‌شمارند. آن وجوداتی را که تجربه به عنوان ملاک حقیقت مؤید آنها است، پدیدار^{۱۲} یا نمود می‌خوانند. آنها مدعی هستند که گفتن اینکه پدیدار واقعیت تجربی دارد، بیش از این نیست که آن مورد تأیید ملاک تجربه و سازگاری داخلی بین الاجزاء و قبول عام قرار می‌گیرد و لذا متعلق به عالم امور التفاتی است که مورد قبول همگان است. ولی ایشان منکر این هستند که این پدیدارها دارای وجودی مستقل از اذهان ما، یعنی چیزی بیش از امور

تعقل شده، یا امور التفاتی باشند.

کانت^{۱۴} به عنوان نماینده مذهب اصالت معنی متعالی

علمدار این نوع مذهب اصالت معنی که درباره آن بحث کردیم کانت است، و به دو طریق به این نتیجه می‌رسد. دلیل اول او را می‌توان به نحو زیر خلاصه کرد: می‌گوید که ما بدون توسل به تجربه و به نحو اولی و پیشینی به قضایائی می‌رسیم که (چون تحلیلی نبوده، تألیفی هستند) هر چند علی‌الاصول ممکن است به وسیله تجربه رد بشوند، دائماً تجربه مؤید آنهاست و ما هم مطمئن هستیم که تجربه آنها را رد نخواهد کرد. از جمله این قضایا، قضایای هندسه است مثل این قضیه که مجموع دو ضلع مثلث باید بزرگتر از ضلع سوم باشد. کافی است که مثلی را در خیال مجسم بکنیم و تخیل نمائیم که دو ضلع آن در حول دو طرف ضلع سوم می‌چرخند و بر روی قاعده قرار می‌گیرند. در اینجا فوراً واضح می‌شود که آنها تمام قاعده مثلث را می‌پوشانند و مقداری هم روی هم می‌افتند و لذا مجموع آنها بزرگتر از ضلع سوم خواهد بود. برای اثبات یک چنین قضیه‌ای توسل به تجربه لازم نیست و شهود محض کافی خواهد بود. با این حال این قضایا که بدون توسل به تجربه حاصل شده است، هرگز به وسیله تجربه رد نخواهد شد. پس چطور می‌توانیم تبیین نمائیم که چگونه ما بدون این که منتظر نتیجه تجربه باشیم و لذا مقدم بر تجربه یا پیشینی، پاره‌ای از قوانین کلی عالم را که در تجربه بر ما کشف می‌شود می‌دانیم؟ کانت این مسأله را به این صورت بیان می‌کند که:

چگونه احکام تألیفی اولی^{۱۵} ممکن است؟

این مسأله اساس کتابی است که کانت به نام «نقد عقل محض» درباره بحث شناسائی نوشته است. کانت، تحقیقاتی که برای حل این مسأله انجام گرفته است، تحقیقات «استعلائی»^{۱۶} نامیده است. خود او راه حل مسأله را در نوعی اصالت معنی بسته است، و به این جهت این قسم اصالت معنی را استعلائی نامیده.

راه حلی را که کانت پیدا کرده است می توان به طریق زیر خلاصه کرد: اگر تجربه بر ما واقعیت حقیقی را مکشوف می ساخت، و نه ساخته های صرف فکر خودمان را، در این صورت سازگاری بین احکام تألیفی که ذهن ما به نحو پیشینی و مقدم بر تجربه حاصل می کند، تجربه غیرقابل فهم و در واقع صرفاً تصادفی می بود. اما اگر تصدیق کنیم که اموری که به وسیله تجربه بر ما عرضه می شود خود نیز ساخته ذهن است، چنین نخواهد بود. دران صورت معقول و قابل فهم خواهد بود که ذهن ما به نحو اولی و پیشینی بدون انتظار تجربه، علم به اصول کلی حاصل نماید که به موجب آنها متعلق ادراکات خود و بالنتیجه اعیانی را می سازد که در تجربه عرضه می شود. بنا به رأی کانت برای حل مسأله احکام تألیفی اولی (یا پیشینی) باید تصدیق کنیم که اموری که در تجربه بر ما عرضه می شود ساخته های خود ذهن است، نه امور واقعی و مستقل از ذهن (یعنی شیء فی نفسه نیستند)

ولی کانت به طریق دیگری نیز در اثبات نظریه اصالت معنوی خود کوشیده است. او، طریقه ای را که طبق آن ذهن در

15. Synthetic a Priori Judgements

16. Transcendental

مسأله حدود شناسائی

فعل ادراك به تقابل بین خود و امور مورد ادراك واصل می‌گردد، تحلیل می‌نماید. یعنی مسأله تقوم متعلق ادراك را تحلیل می‌کند. در نتیجه این تحلیل معلوم می‌شود که صور مکان و زمان و مفاهیم (مقولات) در تقوم متعلقات ادراك دخالت دارند. و چون از طرف دیگر کانت ذهنی بودن این صور و مفاهیم را ثابت کرده است، در نتیجه چگونگی تقوم متعلق ادراك، بدین طریق به نظر کانت دال بر این است که امور مورد ادراك ساخته‌های خود ذهن‌اند، و وجود واقعی ندارند. دلائل کانت درباره این نظر، مشکل و پیچیده است و نمی‌توان طوری خلاصه کرد که قابل فهم باشد.

مذهب اصالت واقع^{۱۷}

برحسب مذهب اصالت واقع، برخلاف مذهب اصالت معنی استعلائی، اموری که بر ما در تجربه عرضه می‌شوند وجود واقعی دارند و دلائل مذهب اصالت معنی مخدوش و بی‌اساس است. از میان این دلائل آنچه بیشتر مورد اعتراض و انتقاد قرار گرفته دلیل مبتنی بر چگونگی تقوم متعلقات ادراك است. اصالت واقعیان (واقع انگاران) سعی می‌کنند که این تقوم را به نحوی تبیین نمایند که به نتایجی نینجامد که صاحبان مذهب اصالت معنی گرفته‌اند. اما غالباً اصحاب مذهب اصالت واقع دعوی کسانی را که قائلند بر این که بحث شناسائی می‌تواند ما را درباره تعیین ارزش و اعتبار ملاك تجربه یاری کند، به عنوان دعوی بی‌اساس رد می‌کنند. واقع انگاران می‌گویند که ملاکها و محکهای که

اصحاب مذهب اصالت معنی در دلائل خود بکار می‌برند قابل اطمینانتر از ملاک تجربه، که آن را رد می‌کنند، نیست. بنا به رأی بسیاری از واقع‌انگاران تجربه ایمان ما را به واقعیت و به وجود بالاستقلال عالمی که در تجربه بر ما عرضه می‌شود، به نحوی موجه می‌سازد که هیچ انتقادی که مبتنی بر بحث شناسائی باشد نمی‌تواند آن را متزلزل سازد یا تقویت کند.

انتقاد شدیدتر این است که نه فقط مذهب اصالت معنی استعلائی، کاذب و غلط است بلکه اساساً مسأله‌ای که در این مذهب طرح می‌شود بی‌معنی و مهمل است. زیرا اصطلاحاتی که در این مسأله بکار می‌رود مانند: «واقعیت موجود به استقلال از ذهن» و «امری که نه فقط تعقل می‌شود بلکه به استقلال از اذهان ما موجود است»، نه فقط بقدر کافی روشن نیست، بلکه به عقیده بعضی اصلاً بی‌معنی است. این همان ایرادی است که به مذهب اصالت معنی، و حتی به مسأله‌ای که در مذهب اصالت معنی طرح شده است، از جانب متفکران حوزه اصالت تحصیل گرفته شده و اکنون به آن خواهیم پرداخت.

^{۱۸} مذهب اصالت تحصیل

یکی دیگر از مذاهب متداول در خصوص مسأله حدود شناسائی مذهب تحصیل است که نظرگاه آن و معنائی که بدان می‌دهند غیر از آن است که مورد اختلاف میان دو مذهب اصالت معنی و اصالت واقع بود.

در مذهب اصالت تحصیل نیز این اصل اساسی مذهب اصالت

مسأله حدود شناسائی

تجربه، که شناخت واقعیت باید فقط براساس تجربه باشد، مقبول است لیکن از این هم فراتر می‌روند و می‌گویند که شناسائی فقط به امری می‌تواند تعلق گیرد که در تجربه عرضه شده یا بتواند عرضه شود. به عبارت دیگر متعلق شناسائی فقط امور تجربی است و آنچه در حیطه تجربه قرار نگیرد ناشناختنی است. بدین قرار مطلب اساسی در این مذهب فقط این نیست که منشاء شناسائی صرفاً تجربه است، بلکه محدودیت شناسائی در حدود امور تجربی نیز هست و این مطلبی است علاوه بر مدعای تجربی مذهبان قائل به اصالت واقع. زیرا از قول تجربی مذهبان به اینکه شناخت واقعیت باید مبتنی بر تجربه باشد ضرورتاً لازم نمی‌آید که شناخت آنچه در قلمرو تجربه قرار نمی‌گیرد، ناممکن است؛ چه می‌توان از اموری که در حیطه تجربه است شروع کرد و به وسیله استدلال به شناخت نتایجی نائل آمد که در تجربه عرضه نشده و شاید هم ممکن نیست که عرضه شود. به عبارت دیگر این که می‌توان از شناخت مقدمات تجربی نتایج غیر تجربی گرفت. بعضی از نظریات علمی فیزیک نیز ظاهراً مؤید این گونه شناخت است چنانکه مثلاً درباره امواج الکترومغناطیسی و الکترون و پروتون، با اینکه هیچ کدام قابل ادراک نیست، ما معلوماتی حاصل کرده‌ایم که فقط اساس آنها امور تجربی است. اما تحصیلی مذهبان، بدون انکار صحت و اعتبار این گونه نظریات علمی، قائلند به اینکه این نظریه‌ها فقط ظاهراً به نظر می‌رسد که مربوط به امور متعالی از تجربه است و حال آنکه در حقیقت این نظریه‌ها شبیه به عباراتی است که به رمز نوشته باشند، و بعد از کشف مبدل می‌شوند به جمله‌هائی راجع به اشیاء

و اموری که بلاواسطه در معرض تجربه می‌توانند قرار گرفت. مثلاً جمله‌ای که دلالت بر این دارد که جریان الکترو مغناطیسی در سیم جاری است، نباید به نحوی تعبیر شود که موهم این گردد که الکترونهاى غیر قابل ادراك و غیر قابل تصور در طول سیم در حرکت‌اند، زیرا معنی صحیح این جمله که «قوة برق در سیم سیلان دارد» غیر از این توهم است. بنا به نظر اهل اصالت تحصیل معنی این جمله فقط همین است که به واسطه قرار دادن سیم در وضع مقتضی پاره‌ای امور خاص و قابل ادراك وقوع می‌یابد. و لذا مثلاً چنانچه دو انتهای سیم را به یک آمپر متر وصل کنند عقربه آن از موضع خود متحرك می‌شود و اگر آنها را در یک محلول الکترولیکی فرو برند امور الکترولیکی وقوع خواهد یافت (یعنی محلول تجزیه شیمیائی خواهد شد)؛ و اگر درجه حرارت آب را اندازه بگیریم خواهیم دید که بالا رفته است و غیره. خلاصه اینکه به قول تحصلی مذهبان قضیه راجع به جریان برق در سیم فقط دال بر امکان (در وضع مقتضی) وقوع کلیه این امور قابل ادراك است که به منزله ملاك در پاسخ دادن به این سؤال است که آیا قوة برق در سیم جاری است یا نه.

با این گونه اظهار نظر درباره حدود علم، اصحاب اصالت تحصیل امکان شناختن عالم مافوق حس را انکار می‌نمایند و چون مابعدالطبیعه غالباً به عنوان علم مربوط به عالم برتر از محسوس محسوب می‌گردد تحصلی مذهبان انتقادهای خود را در مرتبه اول متوجه مابعدالطبیعه به این معنی می‌کنند. بنا به رأی ایشان تمام شناسائی ما درباره واقعیت، همانست که در علوم خاصه طبیعی

مندرج است و دربارهٔ عالم خارج معرفتی سوای معرفت حاصله از علوم خاصه نیست. بنا به رأی آنها غرض از فلسفه گذشت و تعالی از علوم و جستجوی شناختی والاتر و عمیق تر از آنچه به وسیلهٔ علوم طبیعی فراهم می شود، نیست، بلکه فقط ترکیب و تنظیم نتایج علوم است. علاوه بر این، فلسفه می تواند و باید تفکری باشد دربارهٔ شناخت علمی، و در واقع به صورت نظریهٔ مشترك علوم در آید.

مبانی تفکر تحصیلی را می توان در نوشته های دیوید هیوم فیلسوف انگلیسی، که قبلاً نام او را ذکر کردیم، پیدا کرد که بعداً به وسیلهٔ فیلسوف فرانسوی قرن نوزدهم آگوست کنت^{۱۹} بسط و تفصیل یافت. مذهب تحصیلی طی تاریخ فلسفه به صورتهای متنوعی، از قبیل اصالت معنی و اصالت واقع و نظریهٔ بین این دو، در آمده است و برحسب این که دران چه نظری دربارهٔ متعلق ادراک و ماهیت آن اختیار شده است به یکی از این مذاهب متمایل بوده است. بعضی از اصحاب اصالت تحصیل، از جمله هیوم، می گفتند که متعلقات ادراک ما فقط همان انطباعات و ادراکات باطنی ما، یعنی حالات ذهنی خود ماست. از آنجا که به موجب مطلب اصلی اصالت تحصیل، شناسائی ما نمی تواند از آنچه قابل ادراک است فراتر رود و تعالی حاصل کند شناسائی در نظر این دسته از تحصیلی مذهبان محدود به شناخت عالم انطباعات و حالات ذهنی خود ما می شود. برخی دیگر نظر اصالت واقع را اختیار کرده اند حاکی از اینکه متعلق ادراک مستقل از فاعل

ادراک است. بعضی نیز چنین گفته اند که انسان امر ترکیبی از بوها و رنگها و مزه ها و صداها و غیره را ادراک می کند که هم اجسام و هم جریانهای وجدانی ما از آنها ساخته شده است ولی خود آنها (صرف نظر از این صورت ترکیبی که ادراک می شود) نه مادی و فیزیکی هستند و نه ذهنی و نفسانی بلکه عناصری هستند. خنثی و وجود آنها تابع ادراک شدن آنها نبوده مستقل از فاعل ادراک است. عالم اتریشی به نام ارنست ماخ^{۲۰}، که در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم می زیست، مانند بارکلی می گفت، اجسامی که در تجربه عرضه می شوند، فقط ترکیبات رنگها، آوازاها، بوها و غیره هستند. مثلاً مدادی که الان من در دست دارم، چیست؟ چیزی است که یک سطح دراز باریک رزد رنگی دارد که من بالفعل آن را می بینم و یک سطح شش بری دارد به رنگ چوب، با نوکی در وسط آن که اگر به مداد از طول آن بنگرم خواهم دید، و کلیه آن منظره ای که اگر مداد را از جوانب مختلف مورد نظر قرار دهم خواهم دید و علاوه بر آن کلیه منظره ای که اگر قشرهای خارجی آن را بردارم و به قشرهای درونی آن بنگرم بر من نمایان خواهد گردید. علاوه بر اینها جنبه های دیگر از مداد است که اگر آن را با سایر حواس خود مورد واریسی قرار می دادم بر من عیان می شد، مثلاً سطح صاف و خنک آن از طریق حس لامسه و غیره. اما خود یا نفس خود من چیست؟ ماخ هم مانند هیوم به این پرسش چنین پاسخ می دهد که خود ما چیزی جز مجموعه ای از انطباعات و خاطرات و افکار و احساسات و امیال و

غیره نیست. در میان عناصری که خود من از آنها ساخته شده است، پاره‌ای از عناصر هست که مرکب آنها را جسم می‌نامند. بنا به رأی ماخ، چنانکه گفتیم، جسم چیزی جز ترکیبی از رنگها و آوازا و بویها و غیره نیست. اما این رنگها و صوتها و بویها چیست؟ جز آنچه وقتی به اشیاء می‌نگریم بلاواسطه بر ما عرضه می‌گردد و ما آنها را انطباعات و ارتسامات نامیده‌ایم. پس رنگ و صوت و بو، عناصری هستند که اگر به عنوان اجزای شیء مرکبی که خود یا نفس می‌نامیم بشمار آید، انطباعات یا ارتسامات نام دارند، اما از طرف دیگر اگر به عنوان اجزای ترکیبات دیگر این عناصر، یعنی اجسام، پنداشته شوند، آنها را کیفیات این اجسام می‌خوانیم. این رنگها و آوازا و بویها و غیره، اگر هم صرف نظر از خاطرات و احساسات و امیال که مجموعاً نفسانیات خوانده می‌شوند، و نیز صرف نظر از ترکیباتی که آنها را اجسام می‌نامیم، ملحوظ شوند، نه ذهنی هستند و نه جسمانی بلکه عناصری هستند خشی که آنها را می‌توان علی‌السویه جسمانی یا ذهنی نامید. این الفاظ (ذهنی یا جسمانی) فقط از لحاظ اینکه اجزاء چه ترکیباتی هستند، بر آنها اطلاق می‌گردد.

فیلسوف مشهور معاصر انگلیسی برتراند راسل نیز نظریاتی شبیه به نظریات ماخ که هم اکنون آن را مورد بحث قرار دادیم، ابراز داشته است.

اصالت تحصیل جدید یا مذهب نوت‌حصولی^{۲۱}

مذهب نوت‌حصولی از اصالت تحصیل میانه رو ماخ ناشی شده

است، ولی در بسط و تفصیل آن، طرفداران آن عقیده ماخ را رها کرده و درباره متعلق ادراک نظر اصالت واقع را قبول کرده‌اند. طی یک تحول دیگر در این مذهب، نظر اصلی اصالت تحصیل، که بنا بران علم محدود به امور قابل ادراک است، کنار گذاشته شد، و فقط نظر تجربی مذهبان معتدل منظور گردید که به موجب آن هر علمی که عبارت از بیان و روشن ساختن معنی عبارات و بالنتیجه قابل بیان به جملات تحلیلی نیست، باید مبتنی بر تجربه باشد. نو تحصیلیان نه فقط می‌گویند که کلیه قضایای تألیفی، اگر نتوان آنها را به وسیله تجربه تأیید یا تکذیب کرد، بی‌اساس است (و در این نظر با تجربی مذهبان معتدل موافق‌اند) بلکه فراتر می‌روند و این قبیل قضایا را فاقد معنی می‌شمارند. بنا به رأی کانت مابعدالطبیعه باید عبارت از قضایای تألیفی باشد که تجربه را درباره آنها حق حرف نیست و در نتیجه عبارت از تصدیقاتی است که بنا به نظر نو تحصیلیان فاقد هرگونه معنی است. از این جهت است که آنها مابعدالطبیعه را مورد انتقاد شدید قرار داده‌اند و آن را عبارت از بیاناتی می‌دانند که فاقد معنی، و مهمل و خالی از هر مطلبی است.

نو تحصیلیان با مخالفت با مابعدالطبیعه در حقیقت یکی از اصول اساسی تحصیلی مذهبان قدیم را که همین مخالفت باشد، پذیرفته‌اند. همچنین در این مطلب با ایشان همداستانند که تمام شناخت ما از واقعیت مندرج در علوم تجربی، یعنی در علم فیزیک و زمین شناسی و هیأت و تاریخ و غیره، است و علاوه بر آنچه مندرج در علوم تجربی است علم دیگری در باب واقعیت، که مورد

مسأله حدود شناسائی

ادعای مابعدالطبیعه است، وجود ندارد. نوتحصیلیان به این قرار بر روی مابعدالطبیعه و علم اخلاق دستوری، خط بطلان می کشند، و برای فلسفه جز بحث شناسائی، عرصه تحقیق دیگری نمی شناسند، و تحقیقات مربوط به چگونگی و نحوه حصول شناسائی را از بحث معرفت خارج می کنند و در قلمرو خاص روان شناسی قرار می دهند. به این ترتیب فقط پژوهشهای مربوط به حاصل و نتایج شناسائی باقی می ماند، یعنی تحقیقی که غرض و منظور از آن قضایای علمی است. اما نوتحصیلیان قضایای علمی را با جملات، یعنی با بیان لفظی آنها، یکی می دانند. و از این جهت فلسفه باز هم محدودتر و دقیقتر می شود و به صورت نظریه ای درباره زبان علمی در می آید. پس از تعیین قلمرو فلسفه به این نحو، نوتحصیلیان با بهره برداری از آن، نظریه زبان علمی را مورد بحث قرار می دهند. اما این نظریه با آنچه مورد بحث زبان شناسان است فرق دارد. نظریه زبان علمی، به نحوی که نوتحصیلیان آن را تعبیر می کنند، با منطق، به صورت جدید آن، یکی است. این منطق جدید مهمترین عرصه ایست که فلسفه تحصیلی در آن رشد و نمو کرده و در بسط و تفصیل آن سهمیم بوده است. لیکن اشتغال به منطق جدید در انحصار نوتحصیلیان نیست، دیگران هم، که عقایدشان با آنها اختلاف دارد، در آن سهمیم بوده اند و در واقع پیشرفت عمده ای که برای منطق جدید حاصل شده است، نتیجه فعالیت نوتحصیلیان نبوده است. نوتحصیلیان به رغم نظر منفی خود، نسبت به فلسفه — جز در مورد آن قسمتی که حدود آن را در نظریه خود راجع به زبان تعیین کرده اند — بقیه مسائل فلسفی را به دور نمی افکنند ولی

سعی می‌کنند ثابت کنند که این مسائل، بد طرح شده است. به عقیده آنها این مسائل به نحوی طرح شده است که گوئی مربوط به اشیاء است و به این جهت به علت ابهام و عدم وضوح بکلی بی‌فائده‌اند، در حالی که فی‌الواقع اصلاً مربوط به اشیاء نبوده مربوط به الفاظ دال بر اشیاء‌اند. در تاریخ فلسفه توجه بسیاری درباره ماهیت یا ذات اشیاء شده است، مثلاً پرسیده‌اند که ماهیت انسان با حیوان یا نبات، چیست. ولی کلیه تبیینات و توضیحات درباره اینکه مراد از «ماهیت» یا «ذات» چیست، مبهم و ناملموس بوده است. نو تحصیلان می‌گویند که مسأله اساساً غلط طرح شده است. کسانی که درباره ماهیت انسان (یا حیوان و نبات) پرسش می‌کرده‌اند علاقه‌ای نداشته‌اند که به امری اشاره کنند که در افراد انسان (یا حیوان و نبات) یافت می‌شود و ماهیت آنهاست. آنچه آنها بدان علاقه داشتند معنی لفظ «انسان» (یا لفظ حیوان یا نبات) بوده است. پس مسأله‌ای که در اینجا بحث می‌شود مربوط به خود اشیاء (انسان و حیوان و نبات) نیست بلکه مربوط به الفاظی است که دال بر این چیزهاست. به این ترتیب مسأله کهن فلسفی مربوط به ماهیت اشیاء، اگر درست طرح و صورت بندی بشود، به مسأله‌ای درباره زبان می‌انجامد، و به این صورت در نظریه زبان، که بنا به رأی نو تحصیلان، فلسفه در قلمرو آن قرار می‌گیرد، مقامی پیدا می‌کند. به همین منوال با تبدیل سایر مسائل سنتی فلسفه به الفاظ، یعنی گذاشتن مسائل مربوط به الفاظ دال بر اشیاء، بجای مسائل مربوط به خود اشیاء، کلیه این مسائل را می‌توان در برنامه فلسفی نو تحصیلان گنجانید.

چنانکه قبلاً هم تذکر دادیم نو تحصیلان در نظر کلی خود از جنبه اصالت معنوی فلسفه تحصیلی که نماینده آن هیوم بود، بکلی دور شده‌اند و به هیچ وجه معتقد نیستند که فقط امور ذهنی می‌تواند متعلق شناسائی قرار گیرد.

آنها برنامه‌ای را به نام «اصالت فیزیک»^{۲۲} اعلام می‌کنند که به موجب آن متعلقات صحیح شناسائی، امور فیزیکی یا اجسام است. بر حسب اصالت فیزیک کلیه قضایای علوم قابل تبدیل به لسان متداول در علم فیزیک یعنی جملاتی درباره اجسام است. آن اخبار و جملاتی که نتوان آنها را به زبان متداول در علم فیزیک تبدیل کرد، بنا به رأی نو تحصیلان، واجد شرط اساسی جملات علمی، یعنی قابل انتقال و قابل آزمایش، نیست. کلیه اخبار و جملات روان‌شناسی که راجع به امور و حالات ذهنی است، و همچنین کلیه اخبار و جملات علوم انسانی، در صورتی دارای خصوصیت قضایای علمی خواهند بود که بتوان آنها را به زبان متداول در علم فیزیک بیان کرد. فرضیه اصالت فیزیک، مذهب نو تحصیلی را نزدیک به مذهب اصالت ماده می‌نماید.



رابطه بین بحث شناسائی و سایر علوم فلسفی

مسائل مربوط به بحث معرفت که قبلاً مورد بررسی واقع شد فقط مسائل متعارف این مبحث است و تمام مسائل آن نیست. در میان آنها بسیاری مسائل است که در مرز بین بحث معرفت و آن قسمت از منطق که نظریه علوم و شناخت روش نامیده می‌شود قرار دارد. نظریه علوم مربوط است به علم به عنوان نظامی از قضایای علمی و لذا درباره نتایج علوم است. برعکس، در شناخت روش علوم، از طریقه‌ها و روشهائی که در تحقیق مورد استفاده قرار می‌گیرد، بحث می‌شود. در نظریه علوم از عناصر علم (قضایا و اصطلاحات علمی) و از ترکیبات آنها و آنچه مبتنی بر آنهاست (دلائل و فرضیات و غیره) بحث می‌شود. شناخت روش عبارت است از تحقیق درباره طرق استدلال و اثبات و آزمایش و حل مسائل و تبیین و توضیح، و امتحان و غیره. اما در این هر دو مبحث مسائلی هست که می‌توان آنها را از مسائل بحث معرفت محسوب داشت، از جمله مسائل مربوط به صحت و اعتبار روشهای علمی مختلف، مثل مسأله اعتبار روشهای استقرائی و قیاسی و مسأله مربوط به موارد استفاده از امور وضعی و قراردادی (یعنی راه حل‌های تحکمی) در معرفت علمی و بعضی مسائل دیگر. غالباً

رابطه بین بحث شناسائی و سایر علوم فلسفی

مسائلی در قلمرو شناخت روش و نظریه علوم مطرح می‌شود که اطلاق مسائل متداول بحث شناسائی است بر اجزاء خاص علوم مختلف.

نظر به همه این جهات، مرز قاطعی بین بحث معرفت از یک طرف و نظریه علوم و شناخت روش از طرف دیگر نمی‌توان قائل شد. همچنین ارتباط نزدیکی بین بحث معرفت و مابعدالطبیعه موجود است و بیشتر تحقیقات در مابعدالطبیعه عبارت است از نتایجی که می‌توان درباره ماهیت واقعیت از نظریه‌های مختلف بحث معرفت گرفت، و ما این ارتباط را به تفصیل در فصل راجع به مابعدالطبیعه بررسی خواهیم کرد.

بخش دوم

ما بعد الطبیعه

منشأ اصطلاح ما بعد الطبیعه و تقسیم مسائل آن

منشأ لفظ ما بعد الطبیعه

نام «ما بعد الطبیعه» که قسمت دوم مباحث فلسفی است، حاصل تصادف محض است، و از جانب شاگردان ارسطو هنگام تنظیم آثار او وضع گردیده است. ارسطو که یکی از مبرزترین فیلسوفان یونان بود (قرن چهارم قبل از میلاد) اصطلاح فلسفه را به معنی لغوی اصلی آن بکار می برد، یعنی مرادف با مطلق علم و دانش. به این جهت راجع به فلسفه های مختلف سخن می گفت، چنانکه امروز درباره علوم مختلف سخن می گوئیم. در میان فلسفه های مختلف، یکی را اساسی تر از همه تشخیص داده بود، و آن را فلسفه اولی می نامید^۱. موضوع فلسفه اولی تحقیق درباره اصول اولیه هر چیزی بود، یعنی هرچه وجود دارد. ارسطو علم طبیعت را به عنوان دانش دوم یعنی فلسفه ثانی قرار می داد، و درباره آن چندین کتاب تحت عنوان مشترك طبیعیات^۲ نوشته است. پس از مرگ ارسطو شاگردانش هنگام تنظیم آثار او کتابهایی را که ارسطو درباره «فلسفه اولی» نوشته بود، بعد از کتابهای مربوط به طبیعیات قرار دادند، و به این جهت کتابهای

1. Prote Philosophia

2. Physica, Physis

راجع به فلسفه اولی از آن پس موسوم به کتابهائی شد که «بعد از طبیعیات می آید»^۲ یا بطور خلاصه مابعدالطبیعه (متافیزیک). در کتابهائی که ارسطو راجع به «اصول اولیه وجود» نوشته است، ضمن سایر مطالب، درباره خدا به عنوان وجودی که ماورای طبیعت است بحث می کند. نظر به اینکه در کتابهای راجع به فلسفه اولی درباره آنچه ورای طبیعت قرار دارد بحث می شود، این امر بعدها سبب شد که برای اصطلاح «مابعدالطبیعه» از نظر لغوی اشتقاق دیگری قائل شوند، و مابعدالطبیعه را علمی بدانند که دران، از آنچه مافوق طبیعت است، سخن برود. اتفاقاً از بررسی تحقیقاتی که در طول تاریخ تفکر انسانی به مابعدالطبیعه موسوم شده است چنین برمی آید که در واقع نیز، امور فوق طبیعی از قبیل خدا و بقای نفس جزو موضوعات آن است، ولی تنها موضوع آن نیست.

تقسیم مسائل مابعدالطبیعه

وسعت دامنۀ مطالب مابعدالطبیعه چنان گسترده است و مسائل آن اغلب چنان غیر ملموس است، که تعریف و توصیف آن به وسیله عبارت واحد به نحوی که شامل همه موضوعات آن گردد آسان نیست. تعریفهای متداول مابعدالطبیعه یا چنان وسیع است که مانع نیست، و یا چنان فشرده است که شامل همه موضوعات آن نمی شود. مثال تعریفهای نوع اول آن است که مابعدالطبیعه دانشی است که غرض از آن بیان نظر کلی درباره عالم، یا کلی ترین دانشها درباره وجود است، و مثال تعریفهای

منشأ اصطلاح مابعدالطبیعه و تقسیم مسائل آن

نوع دوم آن است که مابعدالطبیعه به عنوان علمی توصیف می‌شود که غرض از آن کشف حقیقت واقع است که در ورای حجاب موهوم امور ظاهری یا پدیدارها پنهان است، یعنی علمی است درباره اشیا فی نفسهم یا نفس الامر. پس ما از دادن تعریف واحدی از مابعدالطبیعه خودداری می‌کنیم، و بحث خود را محدود به تحلیل مسائلی می‌نمائیم که از قدیم جزو موضوعات مابعدالطبیعه قرار داده شده است. ما مسائل مابعدالطبیعه را به چهار دسته تقسیم می‌کنیم: اول بحث وجود یا هستی‌شناسی، دوم مسائل ناشی از تحقیق درباره شناسائی، سوم مسائل ناشی از تحقیق درباره طبیعت و چهارم مسائل ناشی از دین و اخلاق. راجع به هریک از این دسته مسائل جداگانه بحث خواهیم کرد.



بحث وجود یا هستی شناسی^۱

اغراض بحث وجود یا هستی شناسی

از نظر اشتقاق لغوی کلمه «انتولوژی» مأخوذ از کلمه (on) یونانی یعنی اسم فاعل فعل (einai) است که به معنی بودن است. پس در لغت (on) به معنی «هست» است، و با پیشوند (ta) به معنی «آنچه هست» خواهد بود، یعنی هر چیزی. پس انتولوژی از لحاظ اشتقاق لغت به معنی علم درباره هر چیزی است که هست، یعنی علمی که موضوع قضایای آن همه چیز است. بنا براین بحث وجود یا انتولوژی (هستی شناسی) کلی ترین علمی است که قضایای آن بر هر چیزی که هست اطلاق می شود. و به این طریق ارسطو موضوع بحث فلسفه اولی را، که بعدها مابعدالطبیعه نامیده شد، معین کرده است و اصطلاح بحث وجود غالباً به معنی مابعدالطبیعه و مرادف با آن استعمال می شود.

اما اکنون بیشتر تحت نفوذ پدیدارشناسان^۲ معنی دیگری برای این اصطلاح پیدا شده است. پدیدارشناسان کلیه تحقیقات راجع به «ذات» اشیاء را، بحث وجود می نامند، که بنا به رأی آنها باید به وسیله شهود ذوات انجام گیرد. (رجوع کنید به صفحات ۷۲ تا

1. Ontology

2. Phenomenologists

(۸۳) در پژوهش از «ذات» چیزی، مثلاً ذات اشیاء بطور کلی یا ذات جسم یا ذات خاصیات یا ذات نسب و غیره، مقصود پاسخ دادن به این پرسشها است که «جسم چیست؟» «خاصیت چیست» «نسبت چیست» و غیره. پاسخ به این قبیل سؤالات تعریف کلمات «جسم»، «خاصیت» و «نسبت» است، که دارای این ترکیب نحوی است که «جسم فلان و فلان است». این تعریفها به عنوان پیشنهاد و اصول موضوعه تحکمی درباره نحوه استعمال کلمات نیست، بلکه مبتنی بر این است که این الفاظ قبلاً در زبان ما معانی معینی داشته است و این تعریفها به درستی مشعر بر این است که کلمات مورد تعریف دارای معانی معینی است. این قبیل تعریفها را تعریفهای واقعی می‌نامند. اکنون بی‌آنکه اصطلاحات پدیدارشناسی را بکار ببریم می‌توانیم غرض از بحث وجود را این طور تعریف کنیم که آن «جستجوی تعریفهای واقعی است برای پاره‌ای از اصطلاحات با در نظر گرفتن معنی این اصطلاحات در زبانی که ازان گرفته شده است». اصطلاحاتی که بحث وجود تعریفهای واقعی آنها را فراهم می‌کند، معمولاً مأخوذ از زبانی فنی و اختصاصی است، که تحقیقات فلسفی به آن زبان انجام می‌شود، ولی قسمتی هم مأخوذ از کلام عرفی عادی است.

اما غرض از بحث وجود منحصر به تنظیم تعاریف واقعی برای این اصطلاحات نیست. گاهی اوقات در بحث وجود، بدون وصول به این تعریفها به همین اکتفا می‌شود که مطالبی را که از درک معانی اصطلاحات مربوط به آن حاصل شده است، بیان گردد و این معانی از طریق تحلیل مفاهیمی که این اصطلاحات در بر دارد

میسر می‌شود. نظر به اینکه این مفاهیم معمولاً بسیار کلی است (مثلاً مفهوم شیء، مفهوم خاصیت، مفهوم نسبت، و غیره) مطالبی هم که در بحث وجود به وسیله تحلیل این مفاهیم حاصل می‌شود نیز بسیار کلی خواهد بود، و بحث وجود به واسطه همین کلیت نزدیک می‌شود به وصفی که ارسطو از قضایای مابعدالطبیعه به عنوان کلی‌ترین قضایای مربوط به هرچه هست، کرده است. چنانکه این توصیف روشن می‌سازد، بحث وجود کوششی است برای بیان دستگاه مفاهیمی که در فلسفه و زندگی روزمره بکار می‌رود و به این عنوان بحث سودمندی است، ولی سهم آن در واقع فرعی و تبعی است.

مثالهایی از مفاهیمی که در هستی‌شناسی مورد تحلیل واقع می‌گردد
از جمله مفاهیمی که در بحث وجود بسیار مورد اعتنا است، مفهوم جوهر است. این اصطلاح در فلسفه معانی مختلف داشته، ولی معنی اساسی آن همانست که ارسطو داده است. ارسطو گفته است که جوهر آن چیزی است که می‌توان چیز دیگری بران حمل کرد، اما خود آن محمول قرار نمی‌گیرد. به عبارت دیگر، جوهر هر چیزی است که صفتی می‌توان به آن اسناد کرد، و می‌تواند در نسبت معینی با چیزی دیگر واقع شود، و می‌تواند در حالت یا در حالت دیگر باشد، ولی خود آن صفت یا نسبت یا حالت نیست. مثلاً این صندلی و این میز و این شخص و خلاصه تمام اشیاء و افراد واقعی هر یک جوهر هستند. در مقابل جوهر، متمایز از آن، صفات است، که می‌تواند محمول چیز دیگری شود، و نسب است که می‌تواند بین اشیاء مقرر گردد، و هم چنین حالات و غیره. اهل

مدرسه^۲ قائم به ذات بودن جوهر و قائم به غیر بودن کیفیات و نسب و حالات و غیره را تأکید می‌نمودند. مثلاً صفت سرخی نمی‌تواند جز در جوهری که دارای آنست، وجود داشته باشد. اما این گل سرخ خاص جزئی که سرخی صفت آن است برای وجود داشتن احتیاجی به مبنا و اساسی ندارد، و بخودی خود موجود است. این قائم به ذات بودن نزد اهل مدرسه خصوصیت اصلی جوهر محسوب می‌شد و جوهر را به عنوان موجود فی نفسه و بنفسه تعریف می‌کردند.

مفهوم مهم دیگری که در بحث وجود مورد تحلیل قرار می‌گیرد، وجود واقعی، به تمایز از وجود ذهنی است. کوهستان «تاترا» و آبشار «نیاگارا» و جنگ «لایپزیگ» یا وجود دارند یا وجود داشته‌اند، و مثالهایی برای وجود واقعی بشمار می‌روند. از طرف دیگر «سنتورها»، «بالادینا»^۴ و سلاکات «زاگلوبا» و «بورلاج» فقط در اندیشه وجود داشته‌اند یا دارند، و مثال چیزهایی هستند که فقط در خیال‌اند. امور خیالی به معنی حقیقی وجود ندارند، و وجود آنها مجازی صرف است. وقتی که می‌گوئیم زئوس (خدای بزرگ یونان) فقط در مخیله یونانیها وجود داشته است، مقصودمان این است که آنها درباره زئوس می‌اندیشیدند (یا به او اعتقاد داشتند).

مثال سوم مفاهیم مورد تحلیل بحث وجود، مفهوم اشیاء

3. Scholastics

۴. Centaur موجودات افسانه‌ای در اساطیر یونان که نیمی انسان و نیمی اسب بودند. بالادینا (Balladyna) و زاگلوبا (Zagloba) و بورلاج (Burlej) نیز چیزها و اشخاص افسانه‌ای هستند.

واقعی است، در مقابل و به تمایز از، مفهوم امور مثالی^۵ و تصویری. اشیاء واقعی، چیزها یا حوادثی است که در زمان وجود داشته است یا وجود دارد. امور مثالی اموری است فارغ، و خارج از زمان. نمونه امور مثالی که از همه بیشتر ذکر می‌شود، اعداد و اشکال هندسی (نقطه و خط و مانند آن) است، و نسبت‌های قائم بین آنها. همچنین امور انتزاعی است از قبیل زیبایی و عدالت و فضیلت، اما نه به عنوان اوصافی که در اشیاء واقعی تحقق می‌یابد، بلکه فقط به عنوان اوصاف صرف نظر از اشیاء، یعنی زیبایی فی نفسه و عدالت من حیث هی و غیره.

اکنون سه مثال از مفاهیمی که فیلسوفان در قلمرو بحث وجود تحلیل می‌کنند ذکر کرده‌ایم و این مفاهیم در دیگر قسمتهای سابعداطبیعه سهم مهمی داشته‌اند. اینها مفاهیم مختلف اموری است که مفاهیم مختلف وجود با آنها ارتباط دارد. معنای وجود وقتی که ما آن را به جوهر اسناد می‌دهیم با معنای آن وقتی که آن را به اوصاف و روابط و نسب و غیره اسناد می‌دهیم، فرق دارد، و همچنین میان معنای وجود در صورت اسناد آن به امور واقعی، با معنای آن در صورت اسناد به امور ذهنی، تفاوت هست، و نیز معنای وجود در مورد موجودات با معنای آن در مورد امور مثالی، اختلاف دارد. کلیه این مفاهیم مختلف وجود، در طی تاریخ بحث وجود، از جانب فیلسوفان مورد تحلیل قرار گرفته است. به موازات تحلیل مفاهیم مختلف وجود، که با معنی مفاهیم مختلف اشیاء و اموری که ذکر آنها گذشت ارتباط

دارد، فیلسوفان به تحلیل مفاهیمی مانند ضرورت، یا وجوب، و امکان، اشتغال داشته‌اند. این مفاهیم وجوه مختلف وجود را، مفاهیم موجهه^۶ نامیده‌اند.

مفاهیم مذکور فقط نمونه‌هائی است از بعضی از مفاهیمی که در بحث وجود یا هستی‌شناسی بررسی می‌شود، و مفاهیم بسیار دیگری هم مورد تحلیل قرار می‌گیرد. مثلاً در هستی‌شناسی از رابطه علیت، و مفهوم غرض و غایت، و مفاهیم مکان و نسب مکانی، و زمان و نسب زمانی، و بسیاری از مفاهیم دیگر، بحث می‌شود.

اخبار و قضایای بحث وجود

اخبار و قضایای بحث وجود چنانکه گفتیم مبتنی بر تحلیل این مفاهیم است. در میان معروفترین اصول بحث وجود یکی اصل امتناع تناقض است، که به موجب آن هیچ چیزی نمی‌تواند در آن واحد دارای خصوصیت معینی هم باشد، و هم نباشد، و دیگری این اصل است که میان سلب و ایجاب واسطه‌ای نیست^۷ و به موجب آن هر چیزی باید یا خصوصیت معینی را دارا باشد یا نباشد. این اصول با اینکه بدیهی بنظر می‌رسند، موضوع اختلاف شدید بوده‌اند.

اصل امتناع تناقض و منع واسطه میان سلب و ایجاب در منطق صوری هم مورد استفاده است و همچنین است بسیاری دیگر از قضایائی که در بحث وجود (یا هستی‌شناسی) تحلیل

۶. در منطق، موجهات Modal Concepts (لاتین Modi Existendi).

۷. Excluded middle یا اصل ثالث مطرود.

می‌شوند، ولی به اندازه کافی روشن نشده‌اند تا بتوان نظریه دقیق‌تری را براساس آنها استوار ساخت. وقتی که تحلیل این مفاهیم به قدر کافی صورت گیرد، نتایج آن را علم دیگری تحویل می‌گیرد، و براین مفاهیم نظامی از اخبار و قضایا بنا می‌کند که دارای خصوصیت نظریه استنتاجی است، یعنی علمی که صورت روش ریاضیات را دارد. مثلاً منطق صوری معاصر که از حیث روش شبیه به ریاضیات است، شامل نظریه طبقات، و نظریه نسب است. در منطق صوری هم در باب این دو نظریه مباحثی هست که به خوبی ممکن است در قلمرو بحث وجود قرار گیرد، زیرا غرض از این مباحث منحصرأ تعیین معنی اصطلاحاتی از قبیل «عین جزئی»، «خصوصیت»، «نسبت» و غیره است. در واقع بعضی از مؤلفان منطق، این قسمت از منطق صوری را بحث وجود می‌نامند.

به این طریق بحث وجود مبنائی می‌شود که علوم خاصه از آن منشعب می‌گردد. از طرف دیگر پاره‌ای از مسائل هستی‌شناسی، از علوم خاصه ناشی می‌شود. و این وقتی است که این دانش‌های بسیط و تفصیل خود به مشکلاتی برمی‌خورند که منشأ آن غیر کافی بودن وضوح بعضی مفاهیم اساسی است که در آنها بکار می‌رود. در این صورت احتیاج به روشن ساختن این مفاهیم احساس می‌شود و دانشمندان توجه خود را در بحث وجود متمرکز می‌نمایند و بین متخصصان و فیلسوفان همکاری پدید می‌آید.



استنتاجهای مابعدطبیعی ناشی از تفکر درباره معرفت

مسئله اعیان مثالی^۱: نزاع درباره کلیات

مثل افلاطونی. مسأله‌ای که در عنوان این قسمت ذکر شده است ارتباط دارد با مورد اختلاف میان قائلان به اصالت عقل و معتقدان به اصالت تجربه که هنگام گفتگو درباره مسئله بحث معرفت راجع به «منشأ شناسائی علم» با آن روبرو شدیم. در این مسئله مربوط به بحث معرفت، گفتگو بر سر این بود که از دو روش: «اولی و پیشینی» — یعنی روش استدلال — و «روش تجربه»، کدام به شناخت واقعیت می‌انجامد. افلاطون از قائلان افراطی اصالت عقل بود، زیرا چنین تصور می‌کرد که فقط شناسائی مبتنی بر عقل و استدلال به معرفت آنچه واقع است منتهی می‌شود، در صورتی که تجربه ما را تنها به عالم ظاهر یا پدیدار، آشنا می‌سازد. شناسائی عقلی، شناختی است که به وسیله مفاهیم بدست می‌آید، و شناسائی تجربی به وسیله ادراکات و صورتهای خیالی حاصل می‌گردد. اگر فقط معرفت عقلی ما را با حقیقت واقعیت آشنا می‌سازد، پس این حقیقت واقع باید از اموری باشد که تنها به وسیله مفاهیم قابل اقتناص کسب می‌شود، نه به وسیله آنچه در ادراکات و

1. Ideal Objects

تخیلات داده می‌شود. آن اموری که فقط در ذهن و به وسیله مفاهیم انتزاعی دریافت می‌شود و در اختیار ادراک و تخیل نیست، افلاطون به نام مثل می‌خواند.

اما این اموری که مثل نامیده می‌شود چیست؟ بنا به رأی افلاطون از جمله آنها خیر محض و بنفسه است که فقط با تفکر می‌توان آن را شناخت در مقابل و به تمایز از مردمان نیک، و کارهای نیکو و مانند آن، که قابل تخیل است. زیبایی فی نفسه هم مثالی است، زیرا می‌توان آن را به وسیله مفهوم آن شناخت به تمایز از اشیاء زیبای جزئی که می‌توان آنها را ادراک یا تخیل نمود.

کلیات^۲. در میان مثل، نخست آنچه موسوم به امور کلی است قرار دارد، مانند انسان کلی و غیره، یعنی کلیات. انسان جزئی و اسب جزئی را می‌شود در خیال مجسم ساخت، ولی انسان کلی و اسب کلی را فقط به عنوان مفهوم می‌توان دریافت و در فکر آورد. برای توضیح اینکه مراد از این امور کلی مثلاً مقصود از اسب کلی چیست، این دو جمله را در نظر بگیرید: «هر اسبی گیاهخوار است» و «اسب در اروپا فراوان است». جمله اول راجع به اسبهای جزئی است و آنها را گیاهخوار دانسته است. جمله دوم راجع به هیچ اسب جزئی نیست، زیرا راجع به هیچ اسب جزئی نمی‌توان گفت که حیوان فراوانی است. این فراوان بودن وصف نوع اسب است، نه اسبهای جزئی. نوع اسب، مثل نوع انسان و انواع دیگر، امور کلی هستند که افلاطون آنها را

استنتاجهای مابعد طبیعی ناشی از تفکر درباره معرفت

جزو مثل می‌آورد.

چون بنا به رأی افلاطون فقط معرفت عقلانی ما را با حقیقت واقع آشنا می‌سازد، و این معرفت عقلانی ما را فقط با اموری آشنا می‌سازد که به وسیله مفاهیم، قابل شناخته شدن است یعنی با مثل آشنا می‌کند، بنا براین به نظر افلاطون فقط عالم مثل واقعی است، و عالم افراد جزئی که در معرض شناسائی حسی هستند، واقعیت حقیقی ندارد.

نظریه افلاطون مباین با شعور عادی انسان بود، به این جهت در تاریخ فلسفه با مخالفت‌های شدیدی مواجه شده است. نزاع در این باره در تاریخ فلسفه به نام بحث درباره کلیات موسوم شده است. غیر از نظر افلاطون که بنا بران کلی دارای وجود واقعی و قائم به ذات است، نظر ارسطو هم هست، که وجود کلیات را نفی نمی‌کند، اما آنها را قائم به ذات و منفک از افراد جزئی نمی‌داند. بنا به رأی ارسطو کلی فقط در افراد جزئی وجود دارد و خصوصیت ذاتی آنها یعنی صورت افراد جزئی محسوب می‌شود. لیکن به نظر ارسطو فقط افراد جزئی دارای وجود متقوم به ذات (جوهر) هستند. این قسم وجود مختص افراد و مردمان جزئی است، مثال انسان یعنی انسانیت، فقط به عنوان خصوصیت ذاتی افراد انسان وجود دارد، نه به انفکاک از آنها، بلکه در خود آنها. تعلیم افلاطون که وجود واقعی و قائم به ذات را به کلیات نسبت می‌دهد، اصالت واقع افراطی^۳ نامیده می‌شود. تعلیم ارسطو که

۳. Radical Conceptual realism این اصالت واقمیت کلیات را نباید با اصالت واقع در ادراکات اشتباه کرد.

وجود واقعی ولی غیرقائم به ذات را به آنها نسبت می‌دهد، یعنی آن قسم وجودی که بنیاد آن در افراد جزئی است، اصالت واقع معتدل نام دارد.

مذهب اصالت مفهوم^۴ برخلاف این هر دو نوع اصالت واقع، منکر هرگونه وجود واقعی برای مثل و کلیات است و آنها را دارای وجود ذهنی می‌داند. یعنی کلیات خود، موجود نیستند، فقط مفهوم آنها وجود دارد.

اصالت لفظ یا تسمیه^۵ در مخالفت با اصالت واقع فراتر می‌رود، و اصلا منکر آن است که کلیات یا مفاهیم وجود دارند. بنا به رأی اصحاب اصالت لفظ نمی‌توان مثلا انسان را بطور کلی و بدون خصوصیات فردی آن، از قبیل مرد یا زن بودن و سن و طول قامت و غیره، که افراد مردم را از یکدیگر متمایز می‌سازد، تصور و تعقل کرد. به نظر آنها فقط الفاظ کلی است که وجود دارد، نه مفاهیم کلی، و از آن بالاتر امور کلی هم نیست.

صورت کنونی و معاصر نزاع درباره کلیات. نزاع کهن بر سر وجود کلیات در فلسفه جدید به صورت دیگری ظاهر می‌شود. صورت مسأله در عهد معاصر این است: تعالیمی که مبتنی بر مفاهیم غیر تجربی، مانند علوم ریاضی است، آیا درباره عالمی است که به تمامی واقعیت دارد اما غیر از عالمی است که در تجربه حسی بر ما عیان می‌شود، یعنی عالم امور مثالی مانند اعداد و توابع ریاضی و غیره است که به استقلال از ذهن ما وجود دارد، یا چنین عالمی اصلا موجود نیست. یک جنبه از این نزاع را قبلا در

استنتاجهای ما بعد طبیعی ناشی از تفکر درباره معرفت

فصل راجع به مسأله منشأ شناسائی و چگونگی اصول متعارفه^۶ ریاضی بحث کردیم. بنا به رأی بعضی از فلاسفه (پدیدارشناسان) نباید هیچ یک از اصول متعارفه را به نحو تحکمی قبول نمائیم. این اصول متعارفه مبین علم ما به یک عالم مثالی (ایدئال) هستند، که به استقلال از ما وجود دارد و به وسیله شهود ذوات در معرض معرفت ما قرار می گیرد. بنا به رأی دیگران، اصول متعارفه ریاضی مبین شناسائی ما به امور مثالی که به انفکاک از ما وجود داشته باشد، نیست، و نوعی تعریف (یعنی تعریفات مضمون) کلمات و اصطلاحاتی است که در آنها مندرج است و از این حیث ممکن است آنها را به نحو تحکمی تلقی کرد. این حوزه فلسفی اصلاً به وجود هیچ گونه امور و موجودیتهای مثالی^۷ مستقل از ذهن ما قائل نیست تا اینکه غرض از علوم ریاضی شناخت آنها باشد. بنا به نظر آنها، فقط عالم امور واقعی شهود وجود دارد که در معرض شناسائی تجربی است و ریاضیات فقط دستگاهی است از مفاهیم برای شناختن این عالم.

مسأله اصالت معنی از لحاظ ما بعد الطبیعه

(الف) اصالت معنی خود بنیادی^۸

نتایج اصالت معنی از لحاظ بحث معرفت. برحسب مذهب اصالت معنی در مبحث شناسائی، چنانکه دیدیم، ذهن ما قادر به حصول علم به واقعیتی خارج از خود نیست. این گفته برحسب اینکه مراد از واقعیت خارج از ذهن چیست به دو وجه بیان شده که مطابق است با دو صورت مختلف از مذهب اصالت معنی

6. Axioms

7. Ideal entities

8. Subjective idealism

در بحث معرفت: یکی آنکه به موجب آن ذهن ما از آنچه حال در درون آن است تجاوز نمی کند و فقط از تجارب خود کسب شناسائی می نماید^۹، و دوم اصالت معنی متعالی^{۱۰} که بموجب آن ذهن ما فقط نسبت به ساخته های خود شناسائی حاصل می کند. (ر.ک. ص ۸۹ تا ۹۲) پس فیلسوفی که تابع مذهب اصالت معنی در بحث معرفت است باید آنچه ذهن ما می شناسد، یا ترکیبی از حالات ذهنی فاعل شناسائی بداند، و یا ساخته های خود فاعل شناسائی بشمارد.

در میان اموری که ما می شناسیم، اول از همه عالم طبیعی و مخصوصاً اجسام است، و نتایج مذهب اصالت معنی در مرحله اول به همین اجسام اطلاق می شود. از مذهب اصالت معنی به صورت اول چنین نتیجه حاصل می شود که اجسام همان تجربیات فاعل شناسائی است، لذا بار کلی مثلاً که، نماینده این صورت از مذهب اصالت معنی است، جسم و نفس و خانه ها و درختها و میزها و صندلی ها و غیره را چیزی جز ترکیباتی از ارتسامات ذهنی که آنها را ادراک می کند، نمی داند. و از مذهب اصالت معنی متعالی، یعنی صورت دوم، چنین لازم می آید که اجسامی که ما می شناسیم ساخته های ذهن خودمان باشند.

مطلب اصلی مذهب اصالت معنی خود بنیادی^{۱۱}. تبدیل اجسام به ترکیباتی از ارتسامات ذهنی یا تنزل دادن آنها به رتبه نوعی ساخته های ذهن خود ما، قائلان به این نظر را

9. Immanent idealism

10. Transcendental idealism

11. Subjective Idealism

مجبور می‌سازد که این سؤال را مطرح کنند که وجودی که به اجسام اسناد می‌شود، در معنی حقیقی است یا مجازی. پاسخهایی را که به این پرسش از جانب قائلان به مذهب اصالت معنی به هر دو صورت داده شده است، بررسی می‌کنیم: از نظر اصالت معنویان صورت اول، اجسام جز ارتسامات یا ترکیباتی از ارتسامات فاعل شناسائی نیست. اما ارتسامات ذهنی جوهر نیست که قائم به خود و متقرر به نفس باشد، بلکه ارتسام ذهنی و تجربهٔ شناسندهٔ معینی است و فقط در نسبت با شناسنده وجود دارد. هنگامی که می‌گوئیم ارتسامی وجود دارد، لفظ «وجود» دارای معنی تبدیل ناپذیری نخواهد بود، چنانکه آن را به جوهر اسناد می‌دهیم. «ارتسامی وجود دارد» یعنی «کسی دارای چنین ارتسام یا انطباع ذهنی است» و «کسی آن را تجربه می‌کند». به همین منوال وقتی که می‌گوئیم که ترکیبی از ارتسامات وجود دارد، به منزلهٔ این است که بگوئیم کسی این ترکیب را تجربه کرده است. نظر به اینکه اجسام مانند خانه‌ها و درختان و میز و صندلی، فقط ترکیبهای ارتسامات هستند، وجود آنها تبدیل به این می‌شود که کسی آنها را تجربه می‌کند. وجود اجسام را نمی‌توان به همان نحو تبدیل ناپذیری اظهار کرد که از وجود جوهر خبر می‌دهیم. اجسام چون جوهر نیستند بلکه حالات ذهنی و ارتسامات یا ترکیباتی از ارتسامات‌اند، در اخبار به وجود آنها ما وجود را فقط به همان معنی به آنها اسناد می‌دهیم که به ارتسامات نسبت می‌دهیم، لذا جملهٔ «اجسام وجود دارند» به این معنی است که «کسی (یعنی فاعل شناسائی معینی) آنها

را تجربه می‌کند» و «کسی به آنها آگاهی دارد». این بود خلاصه نظر اصالت معنی خود بنیادی به صورت اول در مابعدالطبیعه در مورد اجسام. هواخواه عمده آن بارکلی بود، که آن را در مورد اجسام به این نحو خلاصه کرده است که وجود آنها مساوی است با ادراک شدن آنها.

برحسب صورت دوم مذهب اصالت معنی، یعنی اصالت معنی متعالی^{۱۲} متعلق شناسائی، و مخصوصاً اجسام، همان حالات ذهنی و عین ارتسامات ذهنی شمرده نمی‌شود، ولی با افسانه‌های شاعرانه و اشخاص اساطیری در یک ردیف قرار می‌گیرد. این افسانه‌ها، حالات ذهنی یا اندیشه‌های کسی نیست. (مثلاً افکار سینکیویچ^{۱۳} در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم وجود داشت، اما زاگلوبا^{۱۴} که مخلوق اندیشه سینکیویچ بود در آن موقع وجود نداشت. پس زاگلوبای افسانه‌ای غیر از اندیشه سینکیویچ است. گاهی درباره این افسانه‌ها می‌گوئیم که به معنای خاصی وجود دارند. مثلاً می‌گوئیم که در میان خدایان المپ خدای رعد وجود داشت، اما خدای روشنائی قطبی وجود نداشت. ولی در این سیاق کلام، لفظ وجود را به معنی حقیقی استعمال نمی‌کنیم. زیرا می‌دانیم که خدای رعد، یعنی ژئوس، به معنی حقیقی وجود نداشته است، همان‌طور که خدای روشنائی قطبی هم وجود نداشته است. مقصود ما این است که ژئوس در اعتقاد

12. Transcendental idealism

۱۳. Sienkiewicz رمان‌نویس معروف لهستانی در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم.

14. Zagloba

استنتاجهای مابعد طبیعی ناشی از تفکر درباره معرفت

یونانیان وجود داشته است، و این بدان معنی است که یونانیان به وجود او معتقد بوده‌اند. لفظ «وجود» در مورد افسانه‌های شاعرانه و اشخاص اساطیری و مانند آن، به این معنی است که کسی درباره آنها اندیشیده و کسی به آنها اعتقاد داشته است). وقتی که قائلان به اصالت معنی متعالی تصور می‌کنند که ذهن ما نمی‌تواند چیزی جز ساخته‌های خود بشناسد، اجسام را در ردیف این گونه افسانه‌ها یا ساخته‌های ذهن قرار می‌دهند. لذا چنین لازم می‌آید که وقتی به این اجسام وجود را نسبت می‌دهیم لفظ وجود را به معنی حقیقی استعمال نمی‌کنیم، بلکه به این معنی بکار می‌بریم که «کسی درباره اجسام به این نحو مخصوص می‌اندیشد» یا «کسی به نحوی از این اجسام آگاهی دارد». نحوه آگاه بودن از این اجسام علی‌السویه نیست و در این باب بعداً بحث خواهیم کرد.

بنابراین، پیروان مذهب اصالت معنی خودبنیادی در مابعدالطبیعه، وجود طبیعت و مخصوصاً اجسام را به عنوان چیزی که موجود به معنی حقیقی و تبدیل‌ناپذیر این کلمه باشد، تصدیق نمی‌کنند، بلکه می‌گویند «وجود» اجسام معنی دیگری دارد به نحوی که در اسناد «وجود» به آنها ما تا حدی موجه هستیم که آنچه می‌گوئیم قابل تبدیل به خبری باشد که به موجب آن فاعل شناسائی معینی به نحو معینی (فقدار می‌کند، یعنی پاره‌ای از اقسامات را تجربه می‌نماید و درباره اجسام به نحو معینی می‌اندیشد.

این بود مطلب اصلی مذهب اصالت معنی خود بنیادی از لحاظ مابعدالطبیعه. ولی گاهی آن را به نحو دیگری بیان می‌کنند و می‌گویند بنا به رأی اصحاب این مذهب اجسام به استقلال از فاعل شناسائی وجود ندارند، بلکه هستی آنها تابع فاعل

شناسائی است. اظهار بار کلی به اینکه: وجود مساوی ادراک شدن است، گاهی چنین تعبیر می‌شود که اجسام فقط به شرط اینکه کسی آنها را ادراک کند، وجود دارند، یا حتی اینکه فقط هنگامی که کسی آنها را ادراک می‌کند، موجود هستند. اما این تعبیر نوعی تحریف مذهب اصالت معنی است. زیرا بنا بران، اجسام حتی وقتی هم که مورد ادراک قرار می‌گیرند وجود، به معنی حقیقی لفظ، ندارند. همچنین است تعبیر به اینکه ادراک فاعل شناسائی شرط وجود آنها به معنی حقیقی است. ادراک جسم (بنا به مذهب اصالت معنی) آن را به عنوان شیء موجود به معنی حقیقی قلمداد نمی‌کند، زیرا وجود را به معنی حقیقی آن چنانکه به جوهرها نسبت می‌دهیم، نمی‌توان به اجسام به عنوان ترکیباتی از ارتسامات ذهنی، اسناد داد.

بود و نمود یا واقعیت و ظاهر بر حسب مذهب اصالت معنی خود بنیادی . در رد قائلان به اصالت معنی چنین گفته‌اند، که رأی آنها فرق بین واقعیت طبیعی و جلوه‌های ظاهری آن را از بین می‌برد و محو می‌سازد. کسی که اهل فلسفه نیست می‌گوید که اگر میزی واقعی را ادراک کند، البته ارتساماتی مورد تجربه او قرار می‌گیرد، ولی علاوه بران میزی واقعی هم در پیش روی او است، که به معنی حقیقی کلمه وجود دارد، لیکن وقتی دچار توهمی شوم و بر من فقط چنین وانمود گردد که میزی را ادراک می‌کنم، در آن صورت من ارتساماتی مانند ارتسامات قبلی خواهم داشت، ولی در واقع میزی جلو من قرار ندارد (به معنی حقیقی). اما به عقیده معنوی مذهبان میز هیچ وقت وجود به معنی حقیقی ندارد، و اگر

ما بگوئیم میزی وجود دارد لفظ وجود را به معنی مجازی آن می گیرند و در جمله «میزی وجود دارد» این معنی را مستتر می دانند که «کسی دارای ارتسامات ذهنی است، که لفظ میز با آن ارتسامات قرین است». بنابراین، معنوی مذهبان نمی توانند ادراکی را که ما از میزی واقعی داریم از توهم های عادی تمیز دهند. لذا از نظر آنها بین واقعیت امور طبیعی، و توهم، فرقی وجود ندارد.

معنوی مذهبان سعی کرده اند به این ایراد جواب بدهند، و گفته اند که آنها بین جسم واقعی و جلوه ظاهری آن فرق می گذارند. هر چند بنا بر یکی از صورتهای مذهب اصالت معنی^{۱۵} جسم واقعی هم از همان قسم ترکیبهای ارتسامات ذهنی است که نمود و ظاهر جسم ازان ترکیب یافته است، ولی جسم واقعی، ترکیبی از ارتسامات به نحو خاصی است. بارکلی که اسقف بوده است، تصدیق می کند که یک خدای عالم دائماً کل عالم مادی را ادراک می کند، اما این عالم مادی چیزی نیست جز اینکه در علم خدا است. وجود عالم مادی عبارت از این است که خدا آن را ادراک می نماید. انسان هم می تواند ارتساماتی مطابق با آنچه در علم الهی است حاصل کند، ولی می تواند ارتسامات دیگری هم داشته باشد. آنچه از نوع اول یا ترکیبهای از آنها است، اجسام مادی است، و آنچه از نوع دوم است فقط ظاهر اجسام است. پس اجسام واقعی به نظر بارکلی ترکیبهای خاصی از ارتسامات ذهنی است، از این جهت که با آنچه در علم خداوند

است مطابق است.

به این ترتیب بار کلی با توسل به علم الهی که عالم را حفظ و ابقاء می نماید، از بروز ایرادهای دیگر نسبت به اصالت معنی جلوگیری می نماید. مثلاً اگر طبیعت را همان ارتساماتی که مردم تجربه می کنند بدانیم، پس باید تصدیق کنیم که طبیعت قبل از ظهور انسان وجود نداشته است و همچنین باید تصدیق کنیم که مثلاً آنچه در افاق است از ادراک ما نسبت به آن بوجود می آید و پس از انقطاع آن ادراک، ناپدید می شود. از این گونه نتایج بار کلی اجتناب می کند، زیرا در نظر او عالم کل ارتساماتی است که خداوند نسبت به آنها علم دارد و او به موجب اصول دین، عالم به همه اشیاء است و ازلی و ابدی است.

باید تذکر داد که بار کلی علت دیگری هم برای اختلاف بین اجسام واقعی و ظواهر آنها قائل شده است. واقعیت مادی فقط عبارت از آن ترکیبهای از ارتسامات است که در آرایش و ترتیب آنها نوعی استمرار و نظم مشاهده می شود و حال آنکه در رؤیاها و توهمات نوعی بی نظمی و هوسناکی مشهود است، که آنها را از امور واقعی متمایز می سازد.

اما در مذهب اصالت معنی استعلائی^{۱۶} که نماینده عمده آن کانت است ظواهر یعنی افسانه ها و توهمات در مقابل پدیدارها^{۱۷} قرار می گیرد، و پدیدار دارای واقعیت تجربی دانسته شده است. بنا به مذهب اصالت معنی استعلائی عالم مادی فقط ساخته ذهن انسان است، درست مثل افسانه های شاعرانه، و مانند افسانه ها

وجود به معنی حقیقی ندارد و هر دو آنها، یعنی عالم خارج و موهومات، به معنی «مجازی» وجود دارند، یعنی به این معنی که شخص یا اشخاصی درباره آنها به نحو معینی می اندیشند. فرق میان «وجود» عالم مادی که واقعیت تجربی است و «وجود» افسانه ها و موهومات عبارت از این است که افکار راجع به عالم مادی یا واقعیت تجربی واجد شرایطی هستند و اندیشه های افسانه ای و موهوم فاقد آنند. عالم مادی به وسیله احکامی توصیف می شود که با ملاکهای روش تجربی و آزمایشی مطابقت دارند و حال آنکه اندیشه های افسانه ای و موهوم، مطابق این ملاکها نیستند. به این قرار، بر حسب این مذهب، فرق میان عالم مادی و عالم افسانه ها، عبارت است از اینکه ملاک تجربه، عالم مادی را تأیید می کند و عالم افسانه ها را نه فقط تأیید نمی کند بلکه نقض نیز می نماید. کسی که معنوی مذهب نباشد، این اظهار را قبول می کند و در واقع همین امر که ملاک تجربه مؤید عالم مادی است به نظر کسانی هم که قائل به اصالت معنی نیستند دلیلی بر له وجود عالم مادی به معنی حقیقی و مستقل از ذهن ماست. ولی قائلان به اصالت معنی این استنتاج را رد می کنند. از نظر آنها ملاک تجربه مؤدی به تصدیقاتی درباره آنچه واقعاً هست و آنچه موجود به معنی حقیقی است، و آنچه شیء فی نفسه است، نمی شود، بلکه فقط به تصدیقاتی می انجامد که پاره ای از ساخته های ذهن ما را توصیف می کند، یعنی بعضی از امور التفاتی^{۱۸} را. این است طریقه ای که بموجب آن پیروان مذهب اصالت معنی استعلائی،

بی آنکه مطلب اصلی خود را در اینکه کل واقعیت مادی ساخته و پرداخته ذهن ماست رها سازند، در پهنه همین قلمرو ساخته‌های ذهنی، بین عالم مادی که واقعیت تجربی است، و عالم افسانه‌ها و موهومات، فرق می‌گذارند.

(ب) مذهب اصالت معنی عینی^{۱۹}

نقایص مذهب اصالت معنی خودبنیادی. صاحبان مذهب اصالت معنی استعلائی، در بسط و تکمیل نظریات خود در مرتبه اصالت معنی خودبنیاد توقف نمی‌کنند. برحسب مذهب اصالت معنی خودبنیاد (به صورت استعلائی آن) اجسام و کل طبیعت مادی ساخته ذهن است و دارای وجود به معنی حقیقی کلمه نیست، و هیچ یک از آنها شیء فی نفسه نیست، در صورتی که نفس و کل عالم ذهنی دارای واقعیت تام شمرده می‌شود و به آنها وجود به معنی حقیقی اسناد می‌دهند و آنها را شیء فی نفسه می‌دانند. این عقاید با اصول اساسی مذهب اصالت معنی استعلائی، سازگار نیست. چنانکه قبلاً در فصل راجع به اصالت معنی در بحث معرفت دیدیم، بنابراین مذهب، عالم مادی که در تجربه بر ما عرضه می‌شود، به مرتبه ساخته‌های ذهن خودمان تنزل می‌یابد و از اینکه واقعیتی مستقل از ذهن ما باشد عاری می‌گردد. این بدان جهت است که تحلیلی که از روش تجربه در این مذهب شده است به این نتیجه رسیده است که با این روش نمی‌توان فراتر از ساخته‌های خود ذهن رفت و کنه واقع یعنی شیء فی نفسه را شناخت. اما آنچه از تجربه عاید می‌گردد فقط علم به عالم مادی

استنتاجهای مابعد طبیعی ناشی از تفکر درباره معرفت

نیست، بلکه عالم ذهن هم به وسیله تجربه معلوم می گردد، زیرا ما علاوه بر تجربه خارجی که دران عالم مادی عرضه می شود تجربه ای درونی هم داریم که به وسیله آن، عالم ذهن معلوم می گردد. حال اگر از تحلیل تجربه بطور کلی ثابت می شود که ما به وسیله آن قادر نیستیم به ماورای ساخته های ذهن خود و به شیء فی نفسه شناسائی حاصل کنیم، پس لازم می آید که نه فقط بدنهای ما، و کل عالم مادی ساخته های ذهن باشد، بلکه کل عالم ذهن نیز ساخته ذهن خود ما، یعنی از امور التفاتی باشد نه شیء فی نفسه.

این نتیجه را که از مذهب اصالت معنی استعلائی به نحو ضمنی مستفاد می شود، فلاسفه دیگری از اهل مابعدالطبیعه و پیرو مذهب اصالت معنی عینی، صریحاً پذیرفته اند. این مذهب را در مقابل مذهب اصالت معنی خودبنیاد، اصالت معنی عینی خوانده اند؛ زیرا که در اولی عالمی که در تجربه به ما عرضه می شود ساخته ذهن، یعنی متضایف^{۲۰} با وجدان انفرادی انسان، یعنی نفس دانسته شده است، در صورتی که در مذهب اصالت معنی عینی عالم معروض در تجربه، چه عالم مادی و چه عالم ذهنی، یعنی کل واقعیت مادی و معنوی، متضایف با امری به نام روح عینی شمرده شده است. سعی خواهیم کرد این تعلیم مشکل و پیچیده را تاجائی که ممکن است به طریقی واضح و آسان بیان نمائیم.

حکم^{۲۱} به معنی «وان شناسی وحکم به معنی منطقی». مجدداً باید

20. Correlate

۲۱. Judgement یا تصدیق.

تذکر دهیم که در مذهب اصالت معنی استعلائی خودبنیاد، طبیعت فقط مجموعه‌ای از امور التفاتی (ساخته‌های ذهن) دانسته شده است که ضمن احکام و تصدیقاتی که مطابق با ملاکهای حقیقت و مخصوصاً ملاک تجربه باشد، توصیف می‌شوند. ولی حتی اگر بگذریم از این اشکال اساسی که ناشی از این می‌شود که در این مذهب طبیعت فقط ساخته ذهن دانسته شده است، نه‌امری که وجود واقعی دارد، یعنی وجود به معنی حقیقی کلمه، باز هم این نظر حتی برای خود اصحاب اصالت معنی محتاج به اصلاح و تعدیل است.

اکنون مسأله‌ای که مطرح می‌شود این است که اگر طبیعت همان کل امور التفاتی است که ضمن احکام و تصدیقاتی که با ملاکهای حقیقت مطابقت دارند توصیف می‌شود، آیا فقط آن احکامی که از جانب مردم اظهار می‌گردد وصف این کل خواهد بود؟ یا اینکه احکامی هم که از جانب کسی اظهار نگردد باز چنین خواهد بود؟ اگر قائل شویم به اینکه منظور فقط احکامی است که از جانب کسی اظهار شده باشد، در این صورت واقعیتهایی که مورد توصیف آنها است، ناقص و پر از شکافهای خالی خواهد بود، زیرا مشکل این است که چون علم بالفعل انسان محدود است، اگر بگوئیم طبیعت مساوی است با آنچه مردم از آن می‌دانند هر آینه خلاف گفته باشیم. پس باید شق دوم را ترجیح داد و مطلب را چنین تعبیر کرد که طبیعت عبارت است از کل امور التفاتی که به وسیله احکام و تصدیقاتی که مطابق ملاک حقیقت است (مخصوصاً ملاک تجربه) توصیف می‌شود، اعم از این که

آن اظهار شده یا نشده باشد.

اگر تعبیر دوم را قبول کنیم به اشکال دیگری برمیخوریم و آن این است که تصدیقاتی که از جانب کسی اظهار نشده است، چیست؟ اگر حکم و تصدیق پدیداری است ذهنی و پدیدارهای ذهنی هم همیشه باید در وجدان کسی حادث شوند، پس تصدیق هم باید لامحاله، وقتی از جانب کسی اظهار گردد. ولی این اشکال در صورتی وارد خواهد بود که ما «تصدیق» را نوعی پدیدار ذهنی بشماریم. اما لفظ «تصدیق» همیشه دلالت بر بعضی پدیدارهای ذهنی ندارد. چنانکه وقتی در منطق راجع به تصدیقات سخن می‌گوئیم مقصود ما پدیدارهای ذهنی نیست. مثلاً می‌گوئیم این تصدیق که $2 \times 2 = 4$ یک تصدیق است، و تصدیق به اینکه $3 \times 3 = 9$ تصدیق دیگری است که با اولی فرق دارد. در این گفته ما عبارت «تصدیق $2 \times 2 = 4$ » راجع به تجربه ذهنی خود من یا کسی دیگر نیست، یعنی به تجربیاتی که من یا دیگری آن را با جمله $2 \times 2 = 4$ بیان می‌کنیم، اشاره ندارد، بلکه اشاره ما به معنی جمله $2 \times 2 = 4$ است که خود یک امر مفردی است. این معنی مفرد جمله $2 \times 2 = 4$ نه حاصل تعقل من است، نه حاصل تعقل کس دیگر، و تجربه ذهنی هیچ کس هم نیست. لیکن گوئی مضمون مشترک کلیه این افکار است که به وسیله جمله $2 \times 2 = 4$ بیان می‌شود. یعنی این مضمون واحد ممکن است در اندیشه‌های کثیری جایگیر شود، که از بسیاری جهات با هم اختلاف دارند (مثلاً از جهت وضوح و غیره) لیکن از جهت مضمون با یکدیگر موافقت.

عالم «روح عینی»^{۲۲}. در این معنایی که از تصدیق متداول در منطق بیان کردیم و دیدیم که آن غیر از معنی تصدیق متداول در روان شناسی است، راهی برای گریز از اشکالی که علیه تعبیر دوم آورده شده بود، پیدا می شود. زیرا این تصدیقات به معنی منطقی آنها، و این معانی جملات، هیچ کدام پدیدارهای ذهنی نیستند تا لازم باشد که حتماً از جانب کسی اظهار شده باشند. پس می توان هم درباره تصدیقات (به معنی منطقی) سخن گفت و هم از آنها که از جانب کسی اظهار شده است، و نیز از آنها که از جانب کسی اظهار نشده است. احکام و تصدیقهای که از جانب کسی اظهار شده است، مضمون و محتوای افکار کسی قرار گرفته است، اما آنها که از جانب کسی اظهار نشده به خاطر کسی هم خطور نکرده است.

اینک این تصدیقات به معنی منطقی، یعنی تصدیقاتی را که از جانب کسی اظهار نشده است در کجا می توان یافت؟ در عالم ذهن که یافت نمی شوند و در عالم مادی هم که نیستند. کسانی که به وجود این قبیل تصدیقات قائلند آنها را در عالم مثل افلاطونی، یعنی در عالم امور مثالی خارج از زمان جای می دهند، که به قول افلاطونیان اعداد و سایر امور انتزاعی مانند امور کلی (معقولات) دران واقعند و این «تصدیقات به معنی منطقی» با آنها شباهت دارند. اینها هم مانند کلیات (مثل اسب کلی) اموری هستند که واحد و لایتجزا و ثابت باقی می مانند، هر چند در اندیشه های افراد مختلف جایگزین می شوند و مضمون

مشترك آنها قرار می‌گیرند. این «تصدیقات به معنی منطقی» از جهت تعلق آنها به عالم مثل افلاطونی تصدیقات مثالی^{۲۳} نامیده می‌شود. علاوه بر تصدیقات و احکام مثالی در آن عالم می‌توان تصورات و مفاهیم مثالی هم یافت که معانی مثالی الفاظاند، به همان نحوی که تصدیقات مثالی معانی جملاتاند. این تصدیقات مثالی و مفاهیم مثالی و غیره جزو عالم مثل افلاطونی اند که موسوم به عالم امور منطقی یا عالم روح است، و برای اینکه بتوان از عالم ذهنی بهتر تمیز داد عالم روح عینی نامیده می‌شود. عالم ذهنی عبارت است از پدیدارهای ذهنی، مانند تصدیقات و مفاهیم (به معنی روان شناسی این الفاظ) که همواره به وسیلهٔ فاعل شناسائی مورد تجربه قرار می‌گیرند یا اظهار می‌شوند و از این رو ذهنی هستند. عالم روح عبارت از تصدیقات و مفاهیم به معنی منطقی این الفاظ است، لذا تصدیقات و مفاهیمی است که به فاعل شناسائی تعلق ندارند، و ذهنی نیستند.

مطلب اصلی مذهب اصالت معنی عینی. اکنون پس از این همه جرح و تعدیل و تفصیل باید دید که مطلب اصلی مذهب اصالت معنی عینی چیست؟ مطلب اصلی آن از این قرار است: طبیعت عبارت است از کل و مجموعهٔ امور صرفاً التفاتی که ضمن تصدیقات مثالی اظهار شده است که با سلاك حقیقت، مطابقت دارد. اینها به عنوان امور التفاتی صرف، بنا به این نظر، واجد واقعیت تام نیستند، یعنی وجود به معنی حقیقی کلمه را نمی‌توان به آنها اسناد داد. اسناد وجود به امور طبیعی فقط به معنی مجازی است، و

معنی آن فقط این است که این گونه امور (صرف نظر از اینکه بر کسی معلوم گردد یا نه) ضمن تصدیقها و احکام مثالی که با سلاک حقیقت مطابقت دارد، مندرج است. این است مضمون اساسی و مطلب اصلی اصالت معنی عینی.

مطالب مذهب اصالت معنی خود بنیاد که به موجب آن امور طبیعت فقط به این معنی وجود دارد که کسی (فاعل شناسائی معینی) آنها را ضمن تصدیقاتی که مطابق با سلاک حقیقت است اظهار می نماید، به وسیله اصحاب این مذهب این طور خلاصه شده است که: امور طبیعی صرفاً پدیدارهایی^{۲۴} است که نزد فاعل معرفت معینی، حضور دارند. به همین منوال مطالب اصلی مذهب اصالت معنی عینی را می توان به این نحو خلاصه کرد که: امور طبیعی صرفاً پدیدارهایی است که نزد روح عینی حضور دارند.

پیروان مذهب اصالت معنی عینی، هم امور عالم مادی را، و هم امور عالم ذهنی از جمله فاعلان شناسائی یعنی نفوس را، پدیدارهایی می دانند که نزد روح عینی حاضراند. نفس انسان بنابراین مذهب، شیء فی نفسه نیست، یعنی چیزی نیست که به معنی حقیقی وجود داشته باشد، بلکه فقط دارای وجودی مجازی است. به این طریق در مذهب اصالت معنی عینی، کل طبیعت، هم مادی و هم ذهنی، به مرتبه پدیدار تنزل می یابد.

یگانه واقعیت حقیقی، و تنها عرصه هستی هائی که وجود حقیقی دارند نه مجازی، در نظر آنها عالم روح عینی و مثل

استنتاجهای مابعد طبیعی ناشی از تفکر درباره معرفت

افلاطونی است. طبیعت فقط متضایف و فرع این عالم، یعنی پدیدار صرف است. بدین قرار مذهب اصالت معنی عینی نزدیک به مذهب اصالت معنی افلاطونی است.

هواخواهان اصالت معنی عینی. اکنون مطالب اصلی مذهب اصالت معنی عینی را بیان کرده‌ایم. این بیان از متونی که هواخواهان آن افکار خود را در آنها اظهار می‌دارند، قدری دور است. در تمام عرصه فلسفه، استدلالهای مشکلی که موجب خلط و اغتشاش فکر است، به اندازه‌ای که در آثار بیان‌کنندگان تعلیم اصالت معنی عینی دیده می‌شود، یافت نمی‌گردد. این تعلیم در واقع بسط و تفصیل پاره‌ای از مطالب مذهب اصالت معنی استعلائی‌کانت است، و در بیان این تعلیم، ما ناشی‌شدن آن را از چنین بسط و تفصیلی نشان دادیم. کانت در استدلالهای خود بین اصالت معنی خودبنیادی و عینی‌مردد بود. ولی پیروان او مخصوصاً فلاسفه سه‌گانه معروف مذهب اصالت معنی قرن نوزدهم آلمان یعنی فیخته^{۲۵} و شلینگ^{۲۶} و هگل^{۲۷}، عقیده به اصالت معنی عینی را به قطع اختیار کردند، ولی آن را به صورت فوق‌العاده مغشوش‌کننده‌ای عرضه داشتند که پر از امور فرضی و خیالی است. در اواخر قرن نوزدهم و اوائل بیستم حوزه‌های نوکانتی شهرهای بادن^{۲۸} و ماربورگ^{۲۹} (کوهن^{۳۰}، ناترپ^{۳۱}، ویندلباند^{۳۲} و ریکرت^{۳۳}) نیز به مذهب اصالت معنی عینی روی آوردند که دلایل آنها قدری قابل هضمتر از اسلاف آنهاست.

25. Fichte

28. Baden

31. Natrop

26. Schelling

29. Marburg

32. Windelband

27. Hegel

30. Cohen

33. Rickert

جدل^{۳۴} هگلی. در بین پیروان مذهب اصالت معنی عینی، مخصوصاً نزد هگل این مطلب مورد تأکید واقع می‌شود: اگر طبیعت صرفاً پدیداری از عالم روح عینی است، پس قوانینی که حاکم بر طبیعت است فقط انعکاسی است از قوانینی که حاکم بر عالم روح عینی است. اما در عالم روح عینی و لذا در عالم امور منطقی، قوانین منطقی حکمفرماست. در نتیجه قوانین منطقی باید در قوانین طبیعت منعکس باشد.

هگل قوانین منطقی را که حاکم بر عالم امور منطقی است قوانین جدل نامیده است. برحسب این قوانین در میان مفاهیم مثالی، سلسله مراتب برقرار می‌شود و سرآغاز آن کلی‌ترین مفاهیم، یعنی مفهوم وجود است. مبنای این سلسله مراتب این است که مفاهیم دزبور زوجهای متناقض تشکیل می‌دهند، مثل وجود و عدم که هگل آنها را «برنهاد»^{۳۵} و «برابر نهاد»^{۳۶} می‌نامد. بعد از هر زوجی در این سلسله مراتب مفهوم سومی می‌آید که هگل آن را «هم نهاد»^{۳۷} می‌خواند و این مفهوم سوم، عناصری، هم از برنهاد و هم از برابر نهاد، در خود دارد. مثلاً «هم نهاد» مفاهیم وجود و عدم بنا به رأی هگل مفهوم «شدن» یا صیورت است. زیرا آنچه در حال شدن است هم هست و هم به یک معنی هنوز نیست. این سلسله مراتب «جدلی» مفاهیم مثالی به نظر هگل معادل خود را در توالی زمانی دارد که دران امور طبیعی یکی پس از دیگری ظاهر می‌شوند. به نظر هگل در

34. Dialectic

۳۵. Thesis یا «وضع». ۳۶. Antithesis یا «وضع مقابل».

۳۷. Synthesis یا «وضع جامع».

طبیعت هر حالت وجودی مقرون به برابرنهاده خویش است. این نهاده و برابرنهاده که با یکدیگر در تلاش و نزاع اند، منشأ حالت جدیدی می‌شوند که هم‌نهاده و جامع دوزخ متنازع اند. و این است بنا به رأی هگل نحوه حکومت قوانین جدلی در جریان طبیعت. لیکن هگل معتقد نیست که قوانین جدلی حاکم بر سیر طبیعت امری است ابتدائی که باید به طریق تجربی ثابت گردد. برعکس چنین اعتقاد دارد که جدل طبیعت، نتیجه این است که طبیعت صرفاً انعکاسی از عالم روح است که دران نظم جدلی فرمانرواست و در نتیجه باید بر طبیعت مستولی باشد.

جدل هگل و جدل مارکس، می‌گویند که جدل هگل شامل کلی‌ترین قوانینی است که حاکم بر رشد و نمو و هرگونه تغییری در طبیعت است. هگل به این قوانین به‌طور نظری و پیشینی و اولی، و بدون توسل به تجربه می‌رسد. یکی از فرضهائی که هگل بر آن تکیه دارد، اصالت معنی او است. مع هذا نتایجی که از بعضی از این فرضها گرفته می‌شود، ممکن است صحیح باشد، به رغم اینکه خود آن فرضها که این نتایج از آنها حاصل شده، ممکن است کاذب باشد. لذا می‌توان اصالت معنی هگل را بالکل رد کرد، ولی قبول نمود که طبیعت محکوم قوانین جدلی است.

این درست همان کاری است که کارل مارکس که تعالیم هگل را خوب می‌دانست انجام داد. مارکس با هگل موافق بود که جریان رشد و توسعه و هرگونه تغییری در طبیعت طبق قوانین جدلی انجام می‌گیرد، ولی در عین حال یک سره تمام مبانی

غیرتجربی^{۳۸} را که هگل جدل خود را بران بنا نهاده بود، رد کرد. مارکس دلایل غیرتجربی هگل را رد می‌کند، ولی قوانین جدل را قبول دارد. زیرا به نظر او تجربه، این قوانین را تأیید می‌نماید. مارکس قائل به اصالت ماده^{۳۹} است، یعنی طبیعت مادی را حقیقی-ترین واقعیات حقیقی می‌داند، و منکر وجود هم نفس است، و هم روح عینی. یعنی منکر آن امری است که بنا به رأی قائلان به-اصالت معنی، چه ذهنی و خودبنیاد و چه عینی، مقوم واقعیت حقیقی است. همچنین مارکس اصالت تجربه افراطی را تأیید می‌کرد، یعنی راه دیگری برای موجه ساختن قضایا، جز تجربه نمی‌شناخت. لذا مارکس با رد روشن لمی و اولی (یا پیشینی)^{۴۰} هگل، در اثبات قوانین جدلی و همچنین رد مبانی مذهب اصالت معنی، که هگل قوانین جدلی خود را بر آنها استوار ساخته بود، و با قبول توجیهی تجربی (چنانکه خود می‌پنداشت) برای قوانین جدلی، و قرین ساختن آن با اصالت ماده - چنانکه خود گفته است - جدلیات را وارونه کرده است. مارکس با قرین ساختن جدلیات با اصالت ماده به این نحو موجد اصلی مکتب فلسفی موسوم به اصالت ماده جدلی^{۴۱} شد که درباره آن در فصل آینده سخن خواهیم گفت.

(ج) مذهب اصالت واقع در مابعدالطبیعه^{۴۲}

اصالت واقع سطحی و انتقادی. در مابعدالطبیعه در مقابل مذهب اصالت معنی مذهب اصالت واقع قرار دارد. مطلب اصلی آن اینست که اجسام به معنی حقیقی وجود دارند. اصالت واقع عقیده‌ای

38. *A priori*

39. Materialism

40. Aprioristic method

41. Dialectic materialism

42. Metaphysical realism

طبیعی است که همه کس قبل از توجه به مسائل بحث معرفت بدان معتقد است. این اصالت واقع طبیعی وقتی که فارغ از هرگونه تفکری درباره معرفت باشد، موسوم به اصالت واقع سطحی یا ساده است.

در مقابل این قسم اصالت واقع، قسم دیگری هست که اصالت واقع نقدی یا انتقادی^{۴۲} خوانده می شود که برحسب آن پس از تفکر درباره مسائل بحث معرفت و ملاحظه دلایل مذهب اصالت معنی و رد آن دلایل، وجود اعیان طبیعی به معنی حقیقی کلمه تأیید می گردد. این اعیان نه به عنوان ترکیب هائی از ارتسامات ذهنی محسوب می شوند، نه به عنوان ساخته های خود ذهن، بلکه به عنوان وجودات ماوراء ذهنی مورد تصدیق قرار می گیرند. در اصالت واقع انتقادی اولاً دلایل اصالت معنی از لحاظ بحث معرفت را که، چنانکه قبلاً دیدیم مبانی عمده اصالت معنی از لحاظ مابعدالطبیعه است، مورد انتقاد و رد و ایراد قرار می گیرد. پیروان مذهب اصالت واقع انتقادی پس از تفکر در باب چگونگی جریان ادراک اجسام، چون اغلب متوجه می شوند که تجربه حسی عادی تصویری از عالم عرضه می دارد که بکلی عاری از مقومات ذهنی نیست، درصدد برمی آیند که این تصویر را تصحیح و از مقومات ذهنی عاری سازند. بیشتر ایشان بر این راه رفته اند که تصویر عالم چنانکه بیلافاصله برحواس ما عرضه می شود، کاملاً با واقعیت مطابق نیست. در عالم مادی واقعی الوان و اصوات و روایح، چنانکه حواس بر ما عرضه می کنند، وجود

ندارد، و در واقع رنگها و آوازه‌ها و بویهای که ما ادراک می‌کنیم فقط واکنشهای ذهنی سازمان روانی و بدنی ما درمقابل پاره‌ای از محرکاتی است که از عالم خارج می‌آید. همه این کیفیات را که محصول سازمان قوای شناسنده ماست، و به غلط به اعیان و اشیاء نسبت داده می‌شود، قائلان به اصالت واقع انتقادی کیفیات ثانوی^{۴۴} می‌نامند، درمقابل کیفیات اولیه^{۴۵} که آنها را اوصاف واقعی اجسام می‌دانند. بنا به رأی ایشان آن تصویر عالم که حواس ما بر ما عرضه می‌دارند، تصویر حقیقی نیست و تصویر حقیقی آن است که علم فیزیک پس از تحقیقات پر زحمت و مفصل ارائه می‌نماید. بنا به نظریاتی که در هر دوره مورد تأیید علم فیزیک باشد قائلان به اصالت واقع انتقادی، در هر دوره آن تصویری را به عنوان کاشف از ماهیت واقعی عالم مادی تصدیق می‌نمایند که مطابق نظریات علم فیزیک در آن دوره باشد. در قرن نوزدهم این تصویر عبارت بود از اتمهای بی‌رنگ که با این حال دارای شکل و اندازه و جرم و سرعت معینی بود. در حال حاضر این تصویر کیفیت تصویری خود را به تدریج از دست می‌دهد و بیشتر به طرح و گرده‌ای^{۴۶} ریاضی شباهت دارد، تا نمونه‌ای که قابل تجسم باشد. مناقشه بین طرفداران مذاهب اصالت واقع و اصالت معنی قرن‌ها ادامه داشته است و در حال حاضر نیز متفکرانی از هر دو دسته یافت می‌شوند. در خود مسأله ابهامهای بیشماری هست و سوء تفاهم‌هایی هم بین طرفین منازعه وجود دارد، از این رو قبل

44. Secondary Qualities

45. Primary qualities

46. Schema

استنتاجهای مابعد طبیعی ناشی از تفکر درباره معرفت

از جانبداری از یکی از دو طرف باید اصل مسأله را به نحو دقیقتر بیان کرد. مؤلف این رساله در کتاب دیگری در این باب بحث کرده است و ورود در تفصیل این مسأله خارج از حوصله این کتاب است، که منظور از آن فقط ذکر مسائل فلسفی به اختصار است. مؤلف در سایر تألیفات خود مخالفت قاطع خود را با اصالت معنی، به هر صورتی از صور آن ابراز داشته است، و عقیده اصالت واقع را تأیید نموده است.

مسائل مابعدالطبیعه ناشی از تحقیق در طبیعت

مسئله جوهر^۱ و ساخت عالم

در بدو ظهور تفکر اروپائی در یونان قدیم تحقیقات مابعد-طبیعی مصروف جستجو درباره طبیعت بود. اولین حکمای یونان را «طبیعیون»^۲ یا به اصطلاح امروزه «فیزیک دانان»^۳ می خواندند. این طبیعیون اولیه به مسائل بسیار کلی علاقه داشتند و راه حل آنها را به وسیله تفکر نظری محض می یافتند، بی آنکه زحمت مشاهده و تحقیق امور واقع را، تحمل نمایند. در بین این مسائل از همه بالاتر دو مسئله بود یکی راجع به ماده اصلی طبیعت، یعنی مسئله اینکه طبیعت از چه جوهری ساخته شده است، و دیگری مسئله نحوه کلی ساخت و ترکیب طبیعت. این مسائل که هر دو در فلسفه یونان مرکز علاقه بود طی سیر فلسفه همچنان مورد بحث و نظر قرار گرفته است و از مسائل اصلی مابعدالطبیعه محسوب می شود.

حکمای اولیه در تحقیق اینکه طبیعت از چه جوهرهائی ساخته شده است، مقصودشان طبیعت جسمانی بود. ولی بعد از بسط و تفصیل فلسفه، نظر فیلسوفان هم متوجه طبیعت جسمانی

1. Substance

2. Naturalists

3. Physicists

مسائل مابعدالطبیعه ناشی از تحقیق در طبیعت

گردید که در تجربه خارجی (حسی) عرضه می‌شود، و هم طبیعت ذهنی که در تجربه باطنی عرضه می‌گردد. در فلسفه جدید مسأله جوهر به این صورت است که آیا، هم جوهر ذهنی و هم جوهر مادی، وجود دارد، یا فقط یکی از این دو قسم جوهر موجود است. خلاصه اینکه مسأله جوهر به صورت مسأله جسم و روح در می‌آید. مسائل اصلی مورد توجه فیلسوفانی که می‌خواستند به عمق مطلب درباره چگونگی اجسام برسند، یعنی آنچه در آخرین تحلیل اجزاء نهائی آنهاست، امروزه جزو فلسفه طبیعی است که فیزیک‌دانها راجع به آن بیشتر از فیلسوفان می‌توانند اظهار نظر کنند.

مسأله نحوه ساخت و ترکیب طبیعت در تاریخ فلسفه به دو صورت اصلی آمده است. یکی مسأله اصالت یا عدم اصالت اصل موجبیت^۴ که مربوط به این است که آیا هر چیزی در طبیعت علتی دارد یا نه و دیگری مسأله وجود غایت^۵ و مکانیزم است که آیا عالم بنا به غرض و برای غایت و منظوری ترتیب یافته است یا نه. در بین مسائلی که مربوط به نحوه ساخت طبیعت است در مرحله آخر می‌توان از ساخت مکانی و زمانی عالم نام برد، و در این مسائل هم، فیزیک‌دانها بیش از فلاسفه صلاحیت اظهار نظر دارند.

مسأله نفس و بدن

چه جوهرهائی در طبیعت موجود است؟ این مسأله در رأس تحقیقات

4. Determinism, indeterminism.

۵. Teleology شناخت غایت.

ما بعد الطبیعه فلسفه جدید قرار دارد و شامل مسائل فرعی بسیاری است که از همه مهمتر این است که چه قسم جوهرهائی در طبیعت وجود دارد. انواع پاسخهای که به این سؤال داده شده عبارت است از: ثنویت^۶ و اصالت ماده^۷ و اصالت روح^۸، و نظریه یکی بودن آن دو یا اصالت وحدت^۹ به معنی اخص.

ثنویت. ثنویت (یا دوگوهری) نظریه ایست که مطلب اصلی آن این است که، هم جوهر روحی موجود است و هم جوهر جسمانی، یعنی هم نفس جوهر است و هم بدن. این تمایل با نظر اصلی کسانی که در حوزه فرهنگ مسیحی پرورده شده اند موافقت دارد. بنابراین نظر بدن یا جسم بنای پدیدارهای فیزیکی است. جسم حرکت می کند و درجه حرارتش در تغیر است و شکلش عوض می شود و می تواند هادی الکتریسته باشد و غیره، اما فکر نمی کند و احساس ندارد و لذت نمی برد. این پدیدارهای اخیر که برای ما به وسیله تجارب باطنی معلوم می گردد، به مقتضای طبیعت ذاتی خود محتاج اساس و بنای دیگری غیر از بدن هستند. این اساس و بنا نفس است که می اندیشد و احساس می کند و لذت و الم را ادراک می کند و مانند آن.

ثنویت افراطی و معتدل. ثنویت در تاریخ فلسفه به دو صورت مختلف ظاهر شده است. صورت افراطی آن در عقاید آگوستین و دکارت آمده است، و صورت معتدل آن را ارسطو و توماس آکوینی^{۱۰} اختیار کرده اند. بنا به رأی ارسطو ابتدا اجسام وجود

6. Dualism

7. Materialism

8. Spiritualism

9. Monism

10. Thomas Aquinas

واقعی قائم به ذات دارند، یعنی در مرحله اول جوهر واقعی همان اجسام اند. ولی ارسطو در هر جسمی به دو جزء یعنی به یک ماده^{۱۱} و یک صورت^{۱۲} قائل است. ماده جسم همانست که جسم ازان ساخته شده و ماده خام آن است. مثلاً ماده کوزه گلی همان گلی است که کوزه ازان ساخته شده است. ارسطو می گوید صورت جسم آن چیزی است که آن شیء را همان شیء می کند و نه شیئی دیگر، در مثال کوزه گلی صورت آن همان شکل آن است. ولی در هر مورد شکل شیء صورت آن نیست، زیرا شکل شیء همیشه معین نمی سازد که همانست که هست، و چیز دیگر نیست. مثلاً صورت درخت سیب فقط شکل آن نیست، بلکه سایر اوصاف آن نیز به عنوان نبات، جزو صورت آن محسوب می شود، مثلاً قابلیت آن برای جذب غذای غیر آلی و استعداد آن برای رشد و نمو و همچنین استعداد آن برای تولید مثل و بسیاری از خواص دیگر.

انسان نیز، مرکب از ماده و صورت است. ماده او همان اجسام شیمیائی است که ازان ساخته شده است. لیکن صورت او تمام اموری است که به وسیله آن کلیه این اجسام شیمیائی که اجزاء انسان هستند، موجودی زنده می شوند که حس می کند و می اندیشد، و فقط یک مشت گوشت و استخوان بی حس و بی فکر نیست. پس صورت انسان تمام اموری است که انسان را جسمی طبیعی و آلی می نماید، که دران با نباتات نیز که زنده هستند مشترك است و به علاوه تمام آن اموری است که انسان با حیوانات به اشتراك دارد. مثلاً احساس و تحرك از محل به محل دیگر و

مانند آن، و سرانجام آن خصوصیتی که منحصرأ متعلق به انسان است و او را از حیوانات دیگر متمایز می‌سازد. این امر آخر، به قول ارسطو استعداد تفکر یعنی عقل یا نطق است. ارسطو صورت انسانیت را که مرکب از این اجزاء مختلف است، نفس انسان خوانده است. انسان جسم زنده‌ایست مرکب از ماده و صورت. جسم انسان با ماده یکی است. ماده چیز است که به انتزاع می‌توان در بدن زنده انسانی تمیز داد. به همین منوال صورت هم جزء انتزاعی جسم است. لذا جسم و نفس دارای یک سنخ وجود نیستند. جسم جوهری قابل وجود قائم به ذات است و مبنای دیگری برای تحقق خود لازم ندارد. اما نفس به عنوان صورت جسم، یعنی به عنوان ترکیبی از اوصاف ذاتی انسانی، فقط به همان نحو که اوصاف وجود دارند، موجود است، یعنی در نسبت با بدن. وجود نفس عبارت است از اینکه وصف بدن قرار گیرد. در تعلیم ارسطو که برخلاف افلاطون، منکر این بود که صورت بدون ماده می‌تواند وجود داشته باشد، تصدیق به وجود نفس به انفکاک از بدن، و تصدیق به وجود نفس بعد از فناء بدن، نوعی تعارض محسوب می‌شد. چگونه ممکن است صورت، یعنی وصف ذاتی، بدون موصوف وجود داشته باشد. با این حال ارسطو قائل به بقای نفس و جاویدان بودن آن است، و می‌گوید فقط جزء متفکر نفس انسان، یعنی عقل او با فناء بدن فانی نمی‌گردد. این مطلب یعنی جاودانی نفسهای جزئی را ابن رشد فیلسوف اندلسی در قرون وسطی رد کرده است و به این جهت توماس آکوینی که از پیروان ارسطو بود مجبور شد آن را تعدیل

کند تا بتواند اعتقاد به آن را با نظر ارسطو درباره نفس به عنوان صورت انسان جمع نماید.

در نوع افراطی ثنویت که در تعالیم اگوستین و دکارت دیده می شود نفس و جسم دارای مقام مساوی هستند، و هر دو جوهرهای قائم به ذات شمرده شده اند که مبانی اوصافی هستند که محتاج مبنای دیگری برای وجود خود نمی باشند. این نوع ثنویت افراطی در مورد نسبت بین نفس و بدن با این مشکل روبرو می شود که چگونه می توان انسان را موجودی متجانس الاجزا دانست، در حالی که مرکب از دو امر مختلف قائم به ذات باشد. این نوع از ثنویت مطابق است با نظر ابتدائی که در زندگی عادی بسیار شایع است.

اصالت وحدت^{۱۲} و انواع آن، از انتقاد این ثنویت، در پاره ای از تعالیم مابعدالطبیعه، مذهب اصالت وحدتی ناشی می شود که برحسب آن فقط یک قسم جوهر وجود دارد و مذاهب اصالت ماده و اصالت روح و نظریه وحدت جسم و روح، از جمله آنهاست.

مذهب اصالت ماده یا ماده انگاری. مطلب اصلی مذهب اصالت ماده در صورت متعارف آن این است که: فقط جوهر مادی وجود دارد، به عبارت دیگر: فقط جسم جوهر است. برحسب این مذهب جوهر روحی جز وهم و پندار نیست. این مذهب نیز صورتهای مختلفی دارد.

مذهب اصالت ماده مکانیکی. در این مذهب نه فقط جوهر روحی مورد انکار است، بلکه حتی پدیدارها و امور ذهنی

(افکار و احساسات و غیره) هم از سنخ فعل و انفعالات ماده شمرده می‌شود و غالباً آنها را با بعضی از جریانهای وظایف-الاعضائی که در مغز حاصل می‌گردد یکی می‌دانند. یا حتی آنها را اجسامی می‌انگارند که آنها را مغز ترشح می‌کند (یعنی همان‌طور که مراره صفرا را ترشح می‌کند مغز هم فکر را ترشح می‌کند) بین علمداران اصالت ماده، کابانیس^{۱۴} متفکر فرانسوی قرن هجدهم و فگت^{۱۵} و بوخنر^{۱۶} و دیگران از فیلسوفان آلمانی قرن نوزدهم بوده‌اند.

اصالت ماده جدلی^{۱۷}، در صورتهای دیگر مذهب اصالت ماده، پیروان آنها امور ذهنی را با جریانهای وظایف الاعضائی مغز یکی نمی‌دانند و پاره‌ای اختصاصات برای آنها قائلند. با این همه قائلند به اینکه اصل و مبنائی که امور ذهنی بر آن مبتنی است بدن است، نه جوهر روحی دیگری که با جسم اختلاف دارد. آنچه لذت و الم را ادراک می‌کند و می‌اندیشد و تأمل می‌نماید و مانند آن همان بدن انسان است نه چیزی غیر از آن به نام نفس. این نظریست که صاحبان مذهب اصالت ماده جدلی به آن معتقدند و واضع این مذهب انگلس و مارکس هستند. بنابراین مذهب، ماده طی رشد تاریخی خود صورت خود را تغییر داده است و در طول زمان در بعضی از قسمتهای آن کیفیات تازه‌ای بران افزوده شده است که قابل تبدیل به کیفیات اصلی آن نیست. ماده بی‌جان اولیه که در آن فقط جریانهای فیزیکی و شیمیائی در کار بود در بعضی از قسمتهای آن که این جریانها به مرتبه عالیتتری از ترکیب و

14. Cabanis

15. Vogt

16. Buchner

17. Dialectical Materialism

پیچیدگی رسید، کیفیت جدیدی حاصل شد که قابل رد و ارجاع به کیفیات فیزیکی و شیمیائی نیست، یعنی همان کیفیتی که ما آن را حیات می‌نامیم. اولین سازمندان^{۱۸} زنده، به این طریق بوجود آمدند. طی رشد و بسط بیشتر ماده جاندار، وقتی که جریانهای فیزیکی و شیمیائی و حیاتی که در آن صورت می‌گیرد به مرتبه عالی کافی از تکامل می‌رسند، کیفیت تازه دیگری دران ظاهر می‌گردد، یعنی ماده دارای شعور می‌شود و حیات ذهنی دران بوجود می‌آید. ولی حیات ذهنی قابل تبدیل و تأویل به جریانهای فیزیکی و شیمیائی و حیاتی نیست، بلکه امری است که با آنها به کلی فرق دارد، هرچند که متکی به آنها و مشروط و متوقف بر آنهاست. این حصول کیفیات جدید طی رشد ماده — که قابل تأویل و تبدیل به ترکیب و کیفیاتی که قبلاً داشته است نیست — بنا به رأی اصحاب ماده جدلی در یک جهش ناگهانی انجام گرفته است، نه طی تکامل تدریجی.

این صورت مذهب اصالت ماده که بیان گردید از این جهت اصالت ماده جدلی نام دارد که واضعان آن اصالت ماده را با جدلیات توأم کرده‌اند. چنانکه قبلاً ضمن شرح فلسفه هگل گفتیم، کارل مارکس واضع مذهب اصالت ماده جدلی چنین می‌پنداشت که تجربه مؤید این نظر است که قوانین جدلی، که هگل به طریق تفکر نظری محض به آن پی‌برد، حاکم بر طبیعت‌اند. این امر موجب گردید که مارکس نظرگاه جدلی را در تحقیق طبیعت و زندگی اجتماعی افراد انسان اختیار کند. این نظرگاه جدلی مقتضی آن

است که طبیعت را در جریان سیوررت^{۱۹} و رشد آن در نظر آوریم، نه مطابق نظرگاه مابعدطبیعی که در آن طبیعت به عنوان امری ساکن یعنی چیزی که ثابت و لایتغیر است ملحوظ می شود (اصحاب اصالت ماده جدلی اصطلاح مابعدالطبیعه را به معنای خاصی غیر از معنی متداول آن استعمال می کنند). علاوه بر این، نظرگاه جدلی اقتضا دارد که وقتی پدیدارهای خاص و جزئی را مورد تحقیق قرار می دهیم آنها را از امور و پدیدارهای دیگر مجزا نکنیم و با کلیه روابط و نسبت‌هایی که امر مورد تحقیق با سایر امور دارد مورد نظر قرار دهیم، مخصوصاً با روابط علی آنها. این روش تحقیق در طبیعت، بنا به رأی ساده‌انگاران جدلی، به این نظر می انجامد که بعضی از قوانینی که آنها را قوانین جدلی می نامند، حاکم بر طبیعت باشد. در میان چهار قانون جدلیات که معمولاً ذکر می شود مهمترین آنها قانون تبدل تغییرات کمی به تغییرات کیفی، و قانون وحدت و تعارض اضداد است.

قانون تبدل کم به کیف حاکی از این است که جریانهای رشد و نموی که در طبیعت رخ می دهد (از جمله در عالم اجتماعات انسانی) به نحو ذیل واقع می گردد: تغییرات کمی یعنی تغییراتی که طی آن فقط شدت خصوصیات قابل اندازه گیری شیء تغییر می پذیرد (مثلاً درجه حرارت، وزن و طول آن در حالی که کیفیات غیر قابل اندازه گیری آن از قبیل صلابت و جنس آن بدون تغییر باقی می ماند) بعد از آنکه به مرتبه عالی معینی رسید یکباره (با جهش ناگهانی) مبدل به تغییرات کیفی می شود (یعنی در آن خصوصیات

قابل اندازه‌گیری، دیگر تغییر نمی‌کند، بلکه کیفیتی غیرقابل اندازه‌گیری جانشین کیفیت دیگری می‌گردد). مثال تبدیل کمیت به کیفیت، یخ بستن آب است. آب در ۲۰ درجه سانتیگراد مثلاً حرارت خود را به واسطه پائین آمدن درجه آن به تدریج از دست می‌دهد، یعنی دچار تغییرات کمی می‌شود، ولی در لحظه‌هایی که آب در حال سرد شدن به صفر درجه حرارت می‌رسد از دست دادن حرارت بیشتر باعث پائین آمدن درجه حرارت آن نمی‌شود و در عوض این تغییر کمی صرف یک تغییر کیفی عارض آن می‌گردد یعنی تغییر از حالت مایع به حالت جامد. در صورت بندی این قانون تأکید می‌شود که این تبدیل از تغییر کمی به تغییر کیفی، ناگهان و یکباره حادث می‌شود، نه به تدریج. این تغییرات کیفی را «جهشهای جدلی» می‌نامند. جدلیات بر این نکته تأکید دارد که در جریان ضرورت طبیعت تغییرات بزرگ و ناگهانی، یعنی تغییرات کیفی طی جهشهای انقلابی صورت می‌گیرد نه به طریق تکامل تدریجی. همچنین در ساختمان جماعت انسانی نیز تغییرات بزرگ کیفی به نحو انقلابی حاصل می‌شود نه به طریق تکامل تدریجی، هرچند که تهیه و فراهم آمدن مقدمات این تغییرات انقلابی کیفی، جریان طولانی است از تغییرات کمی که به طریق تکامل تدریجی انجام می‌گیرد.

دومین قانون جدلیات که در بالا ذکر شد، یعنی قانون وحدت و تعارض اضداد، دربارهٔ تحرك جریانهای رشد و نمو در طبیعت (و در عالم جوامع بشری) است. به موجب آن در هر جریانی از ضرورت و تحول همیشه نیروهای باهم وجود دارند که با

یکدیگر در تنازع اند. مطابق باهریک از این نیروها حالتی هست که آن حالت خود معارض با حالت دیگری است که بانیروی دومی مطابقت دارد، به این طریقی در هر مرحله ای از جریان صیوروت، حالات متعارضی باهم وجود دارند که گوئی بایکدیگر در تنازع هستند. از تنازع این اضداد حالت جدیدی ظهور می کند که با هر دو ضد متنازع اختلاف دارد. ولی این حالت جدید هم دائمی نیست. نیروهائی که آن را نگاه می دارند نیروهای معارض را برمی انگیزند و تنازع اضداد جدیدی به وقوع می پیوندد و هکذا الی غیرالنهایه. قاعده وحدت و تعارض اضداد مطابقت دارد با قانون سه مرحله ای هگل، یعنی بر نهاده و برابر نهاده و هم نهاده. مثلاً جسمی را در نظر بگیریم که در حال سکون است و نیروئی در آن تأثیر می کند. تحت تأثیر این نیرو جسم مزبور متحرک می شود و سرعت آن که اول معادل صفر بود به تدریج افزایش می یابد. در نتیجه سرعت آن، اصطکاک و مقاومت هوا حاصل می شود که در مقابل نیروی موجد سرعت، عمل کرد آن را بی اثر می کند. این تنازع میان قوه موجد سرعت، و اصطکاک هائی که می خواهند آن را متوقف نمایند، بالمال وقتی که نیرو و اصطکاک مساوی شوند منجر به این می گردد که حرکتی که ابتدا دارای شتاب و افزایش سرعت بود، به حرکت ثابتی مبدل می شود، و بدین قرار از تنازع این نیروها که یکی مطابق با حرکت شتابی و دیگری مطابق با سکون است، هم نهاده ای، یعنی وضعی که جامع هر دو است که همان حرکت ثابت باشد، ظاهر می گردد.

در این قانون، علاوه بر اینکه در هر جریانی از صیوروت تنازع

نیروهای معارض مداخلیت دارد، نظر دیگری ملحوظ است که در هرچنین جریانی، حالات مخالف و حتی متناقض وجود دارد، و به واسطه آن هواداران اصالت ماده جدلی با پاره‌ای از اصول منطق صوری خصوصاً اصل امتناع تناقض، مخالفت می‌ورزند. آنها چنین تصور می‌کنند که هر تغییری و از آن جمله حرکت هم — که نوعی تغییر است — متضمن تناقض است. برای موجه ساختن این عقیده دلایلی ذکر کرده‌اند که از آن جمله براهینی است که در قدیم فیلسوفان ایلیائی^{۲۰} بکار می‌بردند. حاکی از اینکه تغییر و حرکت محال است زیرا نفس فرض اینکه چیزی حرکت می‌کند مؤدی به تکذیب آن و در نتیجه منجر به تناقض می‌گردد. یکی از این فیلسوفان یعنی زنون ایلیائی^{۲۱} چنین استدلال می‌کرد که اگر تیری که از کمان رها می‌شود حرکت کند در هر لحظه پرواز خود در یک موضع معین است، لذا در هر لحظه‌ای از پرواز در آن موضع ساکن خواهد بود، و اگر در هر لحظه پرواز ساکن باشد پس در تمام طول پرواز حرکت نمی‌کند، پس فرض اینکه تیر رها شده از کمان متحرك است به تکذیب می‌انجامد و منجر به تناقض می‌گردد. این استدلال، فیلسوفان ایلیائی را بران داشت چنین پندارند که حرکت واقعاً وجود ندارد. و چون شهادت حواس مؤید این دعوی است که حرکت وجود دارد، ایلیائی‌ها به این نتیجه رسیدند که حواس، ما را فریب می‌دهند و تجربه منشأ قابل اعتمادی برای شناسائی نیست. این همان طریقی بود که پس از ایلیائی‌ها دنباله آن را قائلان به اصالت عقل مستقل از تجربه، و بعد افلاطون و

20. Eleatic

21. Zeno of Elea

سایر فیلسوفان قدیم پیمودند. اما مادیون جدلی قائل به اصالت تجربه هستند و تجربه را ملاک نهائی حقیقت می‌دانند و از براهین زنون نتیجه دیگری می‌گیرند. آنها با زنون در این رأی همراهند که حرکت متضمن تناقض است، (یعنی فرض اینکه چیزی متحرک است منجر به تناقض می‌شود) اما با نتیجه‌ای که زنون از آن گرفته است، یعنی اینکه حرکت چون مشتمل بر تناقض است وجود ندارد، موافق نیستند. آنها، نظر به اینکه قائل به اصالت تجربه هستند، واقعیت حرکت را تصدیق می‌کنند، زیرا تجربه بدون هیچ ابهامی آن را تأیید می‌کند. لذا آنها هم معتقدند که حرکت وجود دارد و هم اینکه متضمن تناقض است و از اینجا نتیجه می‌گیرند که تناقض موجود است و اصل امتناع تناقض که یکی از ارکان اساسی منطق صوری است، کاذب است.

ماده‌انگاران جدلی در بیان عقاید خود از استعمال اصطلاح قدیمی «جوهر» خودداری می‌کنند و نظر خود را در اصالت ماده به این عبارت که «فقط جوهرهای جسمانی وجود دارد» بیان نمی‌دارند و ترجیح می‌دهند که آن نظر را بصورت این قضیه اظهار کنند که ماده مقدم بر نفس است. معنی این قضیه این است که ماده قبل از نفس یا روح وجود داشته است (یعنی قبل از حیات ذهنی) که بعدها و در مرحله مؤخر رشد و توسعه ماده ظاهر شده است، در نتیجه ماده بطور تکوینی از روح ناشی نمی‌شود، بلکه روح از ماده ناشی می‌گردد. با تأکید بر تقدم زمانی و تکوینی ماده بر روح، ماده‌انگاران جدلی معتقدند که این رأی است که نتایج تحقیقات علوم طبیعی مؤید آن است، در صورتی که عقیده

مخالف آن که تقدم روح نسبت به ماده باشد، مبتنی بر عقاید دینی است که برحسب آن عالم مخلوق خدائی است متعالی و مافوق عالم مادی.

اما این مادی مذهبان نه تنها مخالف با کسانی هستند که با تصدیق به اینکه اجسام امور واقعی است، آنها را مخلوق خداوند و لذا فرع روح می دانند — به همان وجه که معلول فرع بر علت یا مصنوع فرع بر صانع است — بلکه با اعتقاد به استقلال ماده از روح، آن وجه از تعلق ماده را به روح که قائلان به اصالت معنی بدان عقیده دارند نیز رد می کنند، زیرا معنوی مذهبان ماده را از واقعیت تام محروم می سازند و آن را نوعی وهم و افسانه، و امری التفاتی و ذهنی می دانند، که وجود آن عبارت از این است که کسی درباره آن به طریق معینی می اندیشد.

خلاف بین اصالت ماده و اصالت معنی. پس طرفداران اصالت ماده در دو جبهه پیکار می کنند. از طرفی علیه مذهب اصالت معنی از هر قسم، یعنی، هم علیه اصالت معنی خودبنیاد، که برحسب آن ماده ترکیبی از ارتسامات یا ساخته ذهن است، در نزاعند، و هم علیه اصالت معنی عینی، که طبق آن کل طبیعت چه مادی و چه ذهنی متضایف وجودات و امور منطقی یعنی روح عینی محسوب می شود. اما مادی مذهبان چون بر عقیده اصالت واقع استوار می ایستند و نظر اصالت واقع را در صدر تعالیم خود جای می دهند و آن را مضمون اساسی این تعالیم می دانند، این نزاع آنان بجا نیست، زیرا عقیده اصالت واقع ضرورتاً مستلزم اصالت ماده نیست. مذهب اصالت واقع که بنا بران طبیعت دارای واقعیت تام

است مستلزم این نیست که این واقعیت فقط به طبیعت مادی و جسمانی اسناد داده شود بلکه جوهرهای ذهنی یعنی ارواح را هم می‌توان دارای واقعیت بشمار آورد. پس مذهب اصالت واقع هم با اصالت ماده و هم با ثنویت هر دو سازگار است.

اما جبهه دوم نزاع، علیه مذهب ثنویت است با اینکه آن نیز نوعی از اصالت واقع می‌باشد بدین شرح :

تعارض بین اصالت ماده و ثنویت. مناقشه بین طرفداران اصالت ماده و ثنویت درباره وجود نفس است به عنوان اینکه جوهری باشد یا حیثیتی مساوی با اجسام، ولی مغایر با آنها، پس مخالف حقیقی اصالت ماده همان مذهب ثنویت افراطی آگوستین و دکارت است و تباین بین ثنویت معتدل ارسطو و مذهب جدید اصالت ماده به صورت جدلی آن، کمتر بارز است.

در تاریخ فلسفه همواره مادیون طرف مهاجم بوده‌اند و ثنویان به دفاع از وضعی پرداخته‌اند که قبل از بروز اختلاف وجود داشته است. ایراد مادیون عبارت از این است که اولاً قبول وجود نفس به عنوان جوهر متفکر (یا بطور کلی باشعور) و مغایر با بدن فاقد هرگونه مبنای عقلانی است. آنها می‌پرسند مبنایی که به طریق عقلانی وجود چیزی را ثابت می‌کند، چیست؟ و پاسخ می‌دهند که تصدیق به وجود، و خاصه وجود واقعی هر چیزی بر مبنای تجربه است، و به وسیله تجربه مستقیم یا غیر مستقیم است که ما حق داریم وجود چیزی را تصدیق نمائیم. تجربه ما را محقق می‌سازد که وجود چیزی را یا مستقیماً با دیدن یا حس کردن یا شنیدن یا بطور کلی ادراک آن تصدیق نمائیم، و یا به نحو

غیر مستقیم بپذیریم، و آن در صورتی است که آن را ادراک نمی‌کنیم ولی وجود آن از پاره‌ای امور واقع که مستقیماً ادراک می‌شوند لازم می‌آید، و یا تصدیق به وجود آن برای تبیین پاره‌ای از امور مشهود، ضرورت دارد.

ماده انگاران مدعی هستند در صورتی که مراد از نفس جوهر متفکری غیر از جسم باشد، نه تجربه مستقیم مثبت وجود آن است، نه تجربه غیرمستقیم. تجربه مستقیم مؤید وجود آن نیست زیرا تا به حال کسی آن را ندیده و حس نکرده و نشنیده، و بطور کلی ادراک نکرده است. تجربه غیر مستقیم نیز اثبات‌کننده وجود آن نیست، زیرا وجود نفس از هیچ امر واقع تجربی لازم نمی‌آید، و فرض وجود آن برای تبیین اموری که به وسیله مشاهده مستقیم کشف می‌شود، لازم نمی‌گردد. بنابراین، عقیده به وجود جوهرهای متفکر که با جسم بالکل مغایر باشد، کاملاً بی‌اساس است. به طوری که ماده انگاران می‌گویند این عقیده بازمانده مرحله ابتدائی ذهن انسان است که هر پدیدار و امر غیر مأنوسی را در نسبت با شیئی مشاهده می‌کرد، فرض می‌نمود که جوهری هست که به واسطه فعل آن جوهر، امر مزبور حادث می‌گردد. مثلاً متفکران طبیعت شناس اولیه درباره پدیدار حرارت فرض می‌کردند که در اجسامی که این پدیدار در آنها حادث می‌شود، جوهر خاصی وجود دارد مغایر با اجسام، و آن جوهر را مایع حرارتی می‌نامیدند، و همچنین پدیدارهای الکتریکی را نتیجه جوهر الکتریکی می‌دانستند که آنها را ایجاد می‌کند. پدیدارهای حیاتی را نیز مظهر فعالیت جوهری می‌دانستند که

به آن نام روح نباتی یا روح حیوانی می دادند. حصول فرض وجود نفس هم به همین منوال بوده است. بدین نحو که چون مشاهده می شد که بعضی از اجسام دارای حیات ذهنی هستند چنین نتیجه گرفته می شد که این دلیل کافی است برای اینکه فرض شود که مایع روانی به نام نفس در این اجسام موجود است که با آنها مغایرت دارد.

علوم معاصر از این نحو تفکر به کلی جدا شده است و مجرد ظهور پاره ای پدیدارهای الکتریکی، امروز دیگر دلیل کافی شمرده نمی شود برای تصدیق به این که جوهری به نام الکتریسیته در این اجسام نهفته است. البته امروز قبول داریم که الکترونها که بار الکتریکی هستند و حامل ماده نیستند، وجود دارند، اما وجود آنها از این جهت مورد تصدیق است که پدیدارهایی (تشعشع کاتدی) مشاهده شده که علت آنها چنان است که برای تبیین آن باید فرض وجود الکترونها را قبول نمائیم، وجود مایع حرارتی یا وجود مایع مغناطیسی را قبول نداریم، چون هیچ کس آنها را ادراک نکرده است و پدیدارهایی هم در تجربه پیدانمی کنیم که برای تبیین آنها محتاج به قبول فرض وجود این مایع ها باشیم. جواب مدافعان وجود نفس به ایراد ماده انگاران این است که البته هیچ کس نفس را ندیده و لمس نکرده و نشنیده و به حس ادراک نکرده است، ولی ادراک حسی یگانه قسم تجربه بلاواسطه نیست. غیر از تجربه حسی تجربه باطنی هم هست که به ما اطمینان می دهد که می اندیشیم و می خواهیم و شاد یا اندوهگین هستیم. و از این تجربه استنباط می نمائیم که قطعاً

وجودی متفکر و اراده کننده، و لذا امر روحی غیر از جسم دیدنی، موجود است. در واقع شهادت تجربه باطن یقینی تر از گواهی حواس است. زیرا وجود اجسامی که ما به استناد گواهی حواس قبول داریم، ممکن است مورد شک واقع شود، زیرا در مقابل این گواهی می توان ایراد کرد که ممکن است همه خواب و خیال باشد، و حواس ما را فریب می دهند و کل عالم محسوس، سرابی بیش نباشد، ولی چنین ایرادی به هیچ وجه نمی تواند یقین حاصل از تجربه باطنی ما را که خبر می دهد که ما می اندیشیم و ادراک می کنیم، و لذا به عنوان موجودی متفکر وجود داریم، سست کند. فرض کنید در اعتقاد به عالم اجسام ما خطا می کنیم، و در بسیاری چیزهای دیگر هم به خطا می رویم، ولی برای اینکه خطا حاصل شود باید وجود متفکری باشد، زیرا خطا کردن به معنی تفکر کاذب است. پس وجود نفس بنا به استدلال مدافعان آن، بیشتر مبتنی بر شهادت تجربه است تا وجود اجسام.

این دفاع از وجود نفس اعتقاد مادیون را متزلزل نمی سازد. آنها می پرسند این تجربه باطن ما را درباره چه چیزی مطلع می سازد؟ درباره اینکه ما فکر می کنیم و میل داریم، و شاد و غمگینیم الخ، و حاکی از این است که اموری مثل تفکر و میل و لذت و الم یعنی امور ذهنی، در ما حادث می شود. خلاصه این که ما را آگاه می سازد که ما به عنوان موجودی متفکر و میل کننده و مانند آن، وجود داریم. هیچ یک از مادیون منکر این نیست. ولی آیا وجود موجودهای متفکر، مستلزم وجود امور روحی یعنی

نفوس است؟ پاسخ به این سؤال منوط است به تعریفی که از نفس می‌کنیم. اگر «نفس» همان «امر متفکر» باشد و پس، البته تجربه باطن وجود آن را اشعار می‌دارد. اما اگر نفس به معنی «امر متفکری مغایر با جسم» باشد، از مجرد اینکه امور متفکری موجود است لازم نمی‌آید که ارواحی مغایر با اجسام، وجود داشته باشند. برای اینکه وجود نفس به عنوان جوهر متفکر و مغایر با جسم ثابت شود کافی نیست که ثابت کنیم جوهر متفکر موجود است، بلکه باید همچنین ثابت شود که آنچه فکر می‌کند و میل دارد و شاد و غمگین است جسم و بدن نیست.

ولی ماده‌انگاران می‌گویند که دلایل محکمی در دست است که خلاف این مغایرت را ثابت می‌کند. از زندگی روزمره و مخصوصاً از بررسی احوال بیماران روانی، معلوم می‌شود که امور ذهنی تا چه اندازه بستگی با بدن دارند. چنانکه صدمه وارد بر مغز، موجب از بین رفتن قسمتهایی از عرصه حیات ذهنی می‌گردد، و عمل جراحی روی مغز گاهی شخصیت انسان را بکلی عوض می‌کند. همچنین حیات ذهنی انسان موقتاً تحت تأثیر الکل و کافئین قرار می‌گیرد، و عمل غدد داخلی نیز مؤثر است. این چنین بستگی شدید امور ذهنی با بدن، این احتمال را قوت می‌دهد که فقط بدن است، و نه نفسی متمایز از آن که می‌اندیشد و میل دارد، و شاد و اندوهگین می‌گردد. اما اگر کلیه این دلایل قوی در اثبات اتکای حیات ذهنی بر بدن بطور قطع و یقین ثابت ننماید که زمینه و موضوع امور ذهنی جسم است، باید خاطر نشان ساخت که مدافعان نفس هم نمی‌توانند

نظیر چنین دلایلی برای اثبات قول خود بیاورند که آنچه می‌اندیشد و میل دارد و غیره، جسم نیست و چیزی متمایز از آن است. اما آنها چه دلایلی را باید اقامه کنند تا بتوانند ما را قانع سازند؟ آنها باید چیزی را ارائه دهند که با دارا بودن حیات ذهنی، متصل به بدن نباشد، و باید این را در تجربه نشان دهند، یا به طریق دیگری ثابت کنند که چنین چیزی موجود است. وجود الکترونها مورد تردید بود، تا وقتی که در تشعشع کاتدی به چیزی که دارای خواص الکتریکی بود برخورد کردیم (که عبارت بود، از انحنای اشعه کاتد در عرصه الکتریکی در جهت مغناطیسی که در آن جریانهای الکتریکی منفی منحنی می‌شود) که با هیچ یک از اجسام شیمیائی مطابقت نداشت. برای اثبات مستقیم وجود موجودیتهای ذی شعور که جسم نباشند چه در تجربه خارجی و چه در تجارب باطنی، باید نفسی را منفک از بدن مشاهده کرد، مثل اینکه الکتریسته جدا شده از ماده، مورد تجربه ماست. در تجربه خارجی، یعنی حسی، فقط اجسام و امور جسمی عرضه می‌گردد. تجربه خارجی بنا به ماهیت خود هرگز نفسی را که جدا از بدن باشد، به رغم کلیه مساعی اصحاب اصالت روح به ما نشان نخواهد داد. برای اینکه نفس جدا از بدن را در تجربه باطنی بینیم باید صبر کنیم تا بمیریم، و این طریقه لااقل برای کسانی که هنوز زنده هستند، میسر نیست. پس فقط مرحله متوسطی باقی می‌ماند که باید در آن وجود موجوداتی را که می‌اندیشند ولی فاقد بدن هستند، ثابت نمود. و این می‌تواند دلیل بر نقای روح یا وجود سایر موجودات فاقد جسم، یعنی فرشتگان و پریان و غیره، باشد.

بعضی از متکلمان و فلاسفه و معتقدان به روح، سعی کرده‌اند چنین دلایلی پیدا کنند، ولی بنا به عقیده مادیون هنوز هیچگونه دلیل قانع کننده‌ای در این باره یافت نشده است.

بنابراین قائلان به اصالت ماده چنین نتیجه می‌گیرند که عقیده به وجود نفس به عنوان وجود متفکر و متمایز از بدن، به رغم توسل به تجربه باطن، بی اساس است. در مورد وجودات متفکری که از طریق تجربه باطن شناخته شده‌اند، بستگی حیات ذهنی بر بدن، ولو دلیل قطعی نباشد، دلیل بسیار قوی است بر اینکه آنچه در ما می‌اندیشد و احساس می‌کند و میل دارد بدن خود ماست. اما این پاسخ مادی مذهبان، مدافعان وجود نفس را قانع نمی‌کند و علی‌رغم همه این دلایل مدعی هستند که می‌توانند ثابت کنند که بدن ما یا عضو مادی دیگری نیست که می‌اندیشد و احساس می‌کند و میل دارد، ولذا آنچه می‌اندیشد جسم نیست. مدافعان وجود نفس می‌گویند اولاً جریانهای ذهنی ذاتاً از اموری نیست که بتوان به آنها وضع و موقعیت در مکان نسبت داد. مثلاً بی معنی است که بگوئیم افکار من در داخل سر من است. زیرا به نتایج باطلی می‌انجامد از قبیل اینکه اگر من سرم را تکان دهم افکارم نیز با سرم تکان می‌خورد و اگر سرم یک ذرع از سر شما دورتر باشد، افکار من هم یک ذرع از شما دورتر خواهد بود. کسانی که مکان داشتن را به فکر نسبت می‌دهند یعنی همان آنها که می‌گویند بدن ما فکر می‌کند، امور ذهنی را مبدل به امور مادی می‌نمایند. وقوع در مکان از اختصاصات امور مادی است، و از مختصات امور ذهنی آنست که واقع در مکان نیستند.

ماده انگاران می‌توانند در جواب چنین دلایلی بگویند که قصد ندارند پدیدارهای فیزیکی را امور واقع در مکان بدانند. اما اگر کسی بخواهد این پدیدارها را چنین تعریف نماید مختار است، لیکن چون امور ذهنی در مغز حادث می‌شود، لازم می‌آید که بنا به این تعریف امور ذهنی نوعی پدیدار فیزیکی باشد. اما در این صورت پیروان مذهب اصالت ماده جدلی اصرار خواهند داشت بر این که آنها امور مخصوصی هستند که هم با کلیه پدیدارهای موصوفه در علوم فیزیک و شیمی فرق دارند، و هم با اموری که مورد بحث و توصیف علوم زیست‌شناسی است. به هر حال این قضیه که اندیشه‌های من در درون سر من حادث می‌شود، به نظر مادیون باطل نیست.

مدافعان وجود نفس دلیل دیگری هم دارند. می‌گویند نفس من همان خودی است که می‌اندیشد، یعنی خود من است و من به خوبی واقفم که خود من امری واحد و بسیط است، و مرکب از اجزا نیست. من به عنوان فاعل تجارب ذهنی خود دارای پاره‌ای خصوصیاتم، یعنی عاقلم یا جاهل، شریفم یا رذل، ثابتم یا متزلزل، پرحرارتم یا خونسرد، ولی دارای اجزا نیستم. اما بدن من از اجزا ترکیب شده است. بنابراین من به عنوان فاعل اندیشه‌های خود، چیزی متمایز از بدن خود هستم. مادی مذهبان در رد این دلیل اشکالی ندارند و می‌گویند این استدلال مغالطه مصادره به مطلوب است، زیرا قبلاً فرض شده است که این خودی که می‌اندیشد با بدن فرق دارد. فقط در صورت این فرض قبلی است که می‌توانیم بگوئیم که من به عنوان فاعل اندیشه‌های

خود دارای اجزا نیستم. به علاوه ماده انگاران مجبور نیستند بپذیرند که آنچه می‌اندیشد، تمامی بدن من یا تمامی مغز من است. نکته این است که جسم مرکب از اجزائی است که خود آن اجزا منقسم به اجزای دیگر نیست. سابقاً اتمهای شیمیائی را اجزای لایتجزای جسم می‌دانستند، امروزه اجزائی مانند الکترون‌ها و هسته‌ها را اجزای نهائی جسم می‌شمارند. از این جهت برخلاف نظر اصالت ماده نخواهد بود، اگر بگوئیم آنچه در من می‌اندیشد پاره‌ای از اجزای بدوی ماده است که بدن من از آنها ترکیب شده است. در این صورت فاعل اندیشه‌های من با اینکه مادی است دارای اجزاء نخواهد بود.

پس جبهه دوم پیکار مذهب اصالت ماده همین جا است و در برابر آن ثنویتی است که مدافع وجود نفوس جوهری است. اما مسیر این مناقشه چیست؟ ابتدا مدافعان وجود نفس دلایلی برای اثبات آن به عنوان جوهری متمایز از بدن می‌آورند و ماده انگاران این دلایل را رد کرده و سعی می‌کنند ثابت نمایند که فرض وجود نفس به تمایز از جسم بی‌اساس است. ولی باید این نکته را در نظر داشت که اگر کسی ثابت کند که عقیده طرف مقابل او بی‌اساس است، به این وسیله عقیده خود را ثابت نکرده است.

لذا مدافعان وجود نفس قبول نمی‌کنند که در این مباحثه مجاب شده‌اند، بلکه بحث را تعقیب نموده همان روشی را اتخاذ می‌کنند که قائلان به اصالت ماده با موفقیت اختیار کرده‌اند، یعنی بجای اینکه نظر خود را ثابت نمایند نظر مخالفان خود را

مورد انتقاد و تخطئه قرار می‌دهند. در این انتقاد از نتایج اخیر تحقیقات فیزیکی استفاده می‌کنند. آنها می‌گویند که بنا به آخرین نظریات فیزیکی واضح شده است که مفهوم ماده که تا کنون روشن بوده است، به تدریج ثبوت و تعین خود را از دست می‌دهد و حد فاصل بین ماده و نیرو، محو و غیر واضح می‌گردد. ماده تا کنون به عنوان قسمی جوهر یا شیء تصور می‌شد و نیرو یا قوه، به عکس به عنوان جوهر تصور نمی‌شد، بلکه به عنوان حالتی تعقل می‌شد که می‌توان به جوهری نسبت داد. اما علم فیزیک در این اواخر مرز بین ماده و قوه را تیره و نامرئی ساخته است. بنا به نظریات فیزیکی جاری، نیرو چیزی است که دارای جرم است، یعنی وصفی که تا کنون وصف ماده شناخته می‌شد. قابلیت انجام دادن مقدار معینی کار، حالت اجسامی شمرده می‌شد که به آن نیرو می‌گفتند. طبق نظریات فیزیکی اخیر، جسم می‌تواند جرم خود را مبدل به کار نماید و در نتیجه جرم جسم نیز قابلیت انجام دادن کار دارد و لذا نیرو است. علی هذا ماده و نیرو در واقع دو صورت مختلف از امور واحد هستند، ماده ممکن است تبدیل به نیرو شود و به عکس، یعنی ماده خصوصیت جوهری خود را از دست بدهد.

علاوه بر این، آنها می‌گویند اگر بخواهیم بدانیم که جسم ذاتاً چیست، باید پیدا کنیم که اجزای نهائی آن کدام است. اما الکترون‌ها و هسته‌ها و اموری مانند آنها که اجزای نهائی اجسامی شمرده می‌شوند که در تجربه برما عرضه می‌گردد، بنابه نظریات فیزیک معاصر چیزهائی است که با آنچه ما جسم محسوب

می‌داریم، شباهتی ندارند. ما دیگر مجاز نیستیم که الکترون و غیره را ذرات صغیری بدانیم که نمونه کوچک آن چیزهائی است که می‌بینیم و لمس می‌کنیم. البته فیزیک‌دانها راجع به ابعاد فضائی الکترون و پروتون و نوترون و غیره سخن می‌گویند ولی این عبارتها فقط به معنی مجازی است. فیزیک‌دانها گاهی می‌گویند که پاره‌ای از آزمایشهای درباره الکترون و پروتون و نوترون را، برحسب تصور آنها به عنوان «ذرات صغیر» یعنی «تکه‌های کوچک» توجیه می‌نمایند، ولی هنگامی که مشغول آزمایش از قسم دیگری هستند، الکترون را ذره صغیر نمی‌دانند بلکه درباره آنها به عنوان موج یا مجموعه‌ای از امواج سخن می‌گویند. اما این امواج مبنای جوهری ندارند، یعنی امواجی نیستند از نوع «اثیر»^{۲۲} یا چیزی که بتوان آن را شیء تلقی کرد. هرگونه تطویل این امواج در محل معینی فقط نشان می‌دهد که تا چه اندازه احتمال دارد که در این محل معین و در زمان معین چنین و چنان پدیداری مثل روشنی فسفری پرده یا سیاه شدن صفحه عکاسی یا اموری مشابه اینها به وقوع پیوندد. به این طریق الکترونها و سایر امور متعلق به عالم صغیر کلاً به انتزاعات می‌انجامد، و این انتزاع هنگامی به اوج خود می‌رسد که پاسخ فیزیک‌دانها را به سؤال از اینکه الکترون و امور مشابه آن چیست می‌شنویم، زیرا فیزیک‌دانها برحسب بعضی از آزمایشها، آنها را ذرات و برحسب آزمایشهای دیگر آنها را امواج می‌شمارند. پاسخ این است که فیزیک‌دانها فقط می‌دانند که برحسب بعضی از

آزمایشها رفتار الکترونها مانند ذرات صغیر است و برحسب آزمایشهای دیگر رفتارشان مانند امواج است. اما این که خود آنها فی حد ذاته یعنی به استقلال از هر آزمایش و مشاهده‌ای چه هستند، برای فیزیک دانها هنوز معلوم نیست و ایشان اصولاً این نوع سؤال را بی جواب و غیر مجاز می دانند. زیرا سؤال از اینکه الکترونها در وقتی که ما آنها را مشاهده نمی کنیم چگونه اند همان قدر غیر معقول است که بپرسند چیزی که ما آن را مورد تحقیق قرار نمی دهیم، چیست.

اما مدافعان وجود نفس این دلایل فیزیک دانها را به نفع خود می دانند و تصور می کنند که نظریات اخیر علم فیزیک به آنها حق می دهد که بگویند ماده از مادیت افتاده است، یعنی امری است کاملاً انتزاعی. به عقیده آنها علم فیزیک معاصر ثابت کرده است که «ماده ضخیم»^{۲۳} که بنا به داوری حواس به عنوان جسم بر ما معلوم می گردد، توهم است. علم فیزیک ثابت کرده است که این «ماده ضخیم» فقط صورتی است که دران ترکیب‌هایی از وجودات صغار مانند الکترون و پوزیترون و نوکلئون و مزون و نوتریون، بدان صورت ظاهر می گردند، اما اینها اشیاء واقعی نیستند، بلکه وجود‌هایی انتزاعی‌اند و از این حیث به عالم واقع تعلق ندارند. آنچه متعلق به عالم واقع است همان نفوس است زیرا اینها اجزاء غیرقابل تبدیل و تأویل عالمی که برما در تجربه عرضه می گردد، یعنی طبیعت، می باشند.

باید خاطر نشان ساخت که مدافعان وجود نفس که چنین

دفاعی را انتخاب می کنند عقیده به ثنویت را رها کرده اند و با اختیار اصالت وحدت، فقط وجود جوهر روحی را تصدیق می کنند. در مذهب ثنویت چنانکه دیدیم اجسام و نفوس هر دو اجزاء واقعی و جوهری طبیعت دانسته شده است. اما باید دانست، دلایلی که خلاصه کردیم و به موجب آن اجسام از عالم وجودات واقعی حذف می شوند، تاب بررسی انتقادی را ندارد. از اینکه، در علم فیزیک جدید الگوهای بصری ذرات ابتدائی متروک شده اند و آنها را به نحو انتزاعی وصف می کنند، به هیچ وجه لازم نمی آید که این اجزا چیزهای واقعی نبوده و در محل معین و در زمان معین وجود نداشته باشند. به علاوه باز هم کمتر لازم می آید که «ماده ضخم» یعنی اجسامی که در معرض ادراک ما هستند، فقط نتیجه توهم باشند. هیچ فیزیک دانی نمی تواند وجود واقعی اشیائی را که در تجربه بر ما عرضه می شود انکار کند، تمامی شناختی که ما از طبیعت داریم، مبتنی بر مشاهده و آزمایش درباره این اجسام است. حد اعلای نتایج تحقیقات فیزیک دانها این است که ما را وادار سازند که تصور خود را درباره ماده تا اندازه ای تصحیح کنیم، زیرا این تصور به استناد تجربه عادی حاصل شده بود، که نه بقدر کافی متضمن تحقیق و مطالعه بود و نه جامع و کامل بود. اما قائلان به اصالت ماده، به هیچ وجه ملزم به قبول این تصور بدوی از ماده نیستند. این مطلب در ابتدای قرن بیستم از جانب یکی از هواخواهان اصالت ماده جدلی بیان شد، که گفته است وظیفه تحقیقات پر زحمت علم فیزیک این است که پاسخ این سؤال را بدهد که عالم اجسامی

که در تجربه حسی ما عرضه می‌شود، در واقع چیست. به نظر او اصل اساسی در مذهب اصالت ماده این است که این عالم واقعاً وجود دارد و حاصل محض اذهان ما یا ترکیبی از تصورات ذهنی نیست. مذهب اصالت ماده (یا ماده انگاری) با این تعبیر بیشتر متوجه و علیه مذهب اصالت معنی است که منکر وجود مستقل از ذهن برای اجسام است، نه علیه مذهب ثنویت که دران وجود اجسام مورد تصدیق است و همان قسم وجود هم برای نفس به عنوان جوهری مغایر با جسم ادعا می‌شود.

ادضاف کلی مذهب اصالت ماده. نخست مذهب اصالت ماده با آنچه در ورای قلمرو عقل و منطق باشد مخالف است^{۲۴} به این معنی که اقوالی را که با یکی از علوم نتوان موجه کرد تصدیق نمی‌کند و از همین جهت مخالف آن است هم با دین که مبتنی بر وحی و تنزیل و سننی است که مستند به دلیل صحیح نیست و هم با کلیه معتقداتی که ناشی از آرزوهای انسانی است و نه حاصل تحقیق و استدلال عقلی. دوم، اصالت ماده متکی به مذهب اصالت واقع است و بنابراین عالمی که در تجربه بر ما عرضه می‌شود واقعیت حقیقی است نه این که ناشی از توهم و پدیداری باشد که امور دیگری را که ذاتاً در دسترس شناخت عقلانی نیست، پنهان سازد. از این هر دو فرض لازم می‌آید که نظر نهائی راجع به عالم را باید در تحقیقات جدی علوم طبیعت جستجو کرد که به وسیله زرادخانه نیرومند ریاضیات تقویت می‌گردد. این می‌رساند که طبیعتی که علوم ما را با آن آشنا می‌سازد از نظر ماده انگاران نه فقط

واقعی است، بلکه یگانه واقعیت است. سوای طبیعت هیچ عالم امور نفس‌الامری چنانکه معنوی مذهب‌ان ادعا می‌کنند نیست، و ماوراء طبیعت یک عالم فوق طبیعی، چنانکه دین بدان دعوت می‌کند و به وحی و تنزیل و روایات استناد می‌جوید و مطلوب آرزوها و حوایج قلبی ماست و خوشایند احساسات و عواطف می‌باشد، اما مورد تأیید عقل نیست، وجود ندارد. این است مطلب اصلی و اساسی مذهب اصالت ماده یا ماده‌انگاری. در قالب نظام این اختلاف درباره نفس، که چنان موقع بارزی را در تاریخ مذهب اصالت ماده داراست، قسمتی هم هست که بخودی خود حائز اهمیت زیادی نیست. سئأله اینکه آنچه می‌اندیشد جسم است، یعنی دارای اوصافی از قبیل مکان داشتن و غیره است یا نه، سئأله مهمی نیست، و حل آن به وسیله روشهای علمی مشکل است. اما اختلاف راجع به وجود نفس در تاریخ مذهب اصالت ماده سهم مهمی داشته است، زیرا اولاً مخالفان اصالت ماده در این مناقشه از دلایل مذهب اصالت معنی استفاده کرده‌اند و در ثانی قائلان به عالم فوق طبیعی نفس را آن جزء از طبیعت دانسته‌اند که طبیعت را با عالم فوق طبیعی که موطن اصلی نفس باشد مربوط می‌سازد، و آن را بطور موقت ساکن بر روی زمین می‌دانند. این مفهوم نفس است که ماده‌انگاران که به عالم فوق طبیعی قائل نیستند، نفی می‌کنند اما نفس به عنوان جزئی از طبیعت و محدود به آن، نافی اصول عقاید مذهب اصالت ماده نخواهد بود.

(ابطه بین امور فیزیکی و ذهنی. جدال درباره نفس به عنوان

جوهری که امور ذهنی در آن وقوع می یابد وقتی حاصل می شود که فرض کنیم امور ذهنی از امور فیزیکی جداست، این اختلاف و جدائی نه فقط مورد تصدیق قائلان به ثنویت جوهر است، بلکه ساده انگاران جدلی هم آن را تصدیق دارند. ولی معتقدان به اصالت ماده مکانیکی، که رابطه نزدیک بین امور فیزیکی و پدیدارهای شعور و خود آگاهی را تأکید می کنند، آن را منکرند. این رابطه عبارت از این است که هر امر ذهنی با یکی از امور بدنی و عضوی به نحو معینی مطابقت دارد، اما این رابطه را کسانی که میان امور ذهنی و امور بدنی و عضوی فرق می گذارند، به نحو دیگری تعبیر می کنند، مثلاً بعضی چنین می پندارند که پدیدارهای بدنی و عضوی علل امور ذهنی است. بعضی دیگر علاوه بر این قائلند که گاهی عکس این نسبت وجود دارد، یعنی امور ذهنی می تواند علت پدیدارهای بدنی و عضوی گردد. نظریه ای که برحسب آن تأثیر متقابل امور ذهنی و پدیدارهای بدنی و عضوی در یکدیگر مورد تصدیق است به نظریه عمل متقابل^{۲۵} موسوم است. نظری که به موجب آن فقط پدیدارهای بدنی و عضوی مؤثر در امور ذهنی است و نه به عکس و به علاوه امور ذهنی بین خود به وسیله رابطه علیت مربوط نیستند، به نام نظریه پدیدار فرعی^{۲۶} خوانده می شود. بنابر این نظر، امور ذهنی فقط محصولات فرعی و انعکاس ضعیف پدیدارهای عضوی و بدنی است. برخی دیگر به فرضیه مقادنه و موازات^{۲۷} قائلند که به موجب آن

25. Interactionism

26. Epiphenomenalism

27. Parallelism

پدیدارهای بدنی و عضوی امور ذهنی را سبب نمی‌شوند و عکس آن هم صادق نیست، بلکه سلسله‌هائی از هر دو قسم پدیدار به موازات و مقارن یکدیگر وقوع می‌یابند، و هر پدیدار معینی در یک سلسله مطابقت دارد با پدیداری در سلسله دیگر و به عکس، هرچند که رابطه علیت آنها را به هم مربوط نمی‌سازد. بالاخره نظریه جنبه مضاعف^{۲۸} است که طبق آن پدیدارهای عضوی و بدنی و امور ذهنی مطابق آنها، در حقیقت دو قسم پدیدار مختلف نیستند، بلکه دو جنبه مختلف از پدیداری واحدند، و همان جریان واقع واحد هرگاه به وسیله فردی که در آن وقوع می‌یابد مورد تأمل و مراقبه قرار گیرد، امری ذهنی است، و هرگاه به وسیله حواس ظاهر (مثلاً^{۲۹} به وسیله عالم علم و ظایف الاعضاء که جریانهای عصبی را در مغز مورد بررسی قرار می‌دهد) معاینه گردد خصوصیت امور بدنی و عضوی را خواهد داشت. ولی حقیقت هیچ یک از این دو جنبه از دیگری بیشتر نیست، همچنانکه جنبه بصری یک کره مرمرین که در پیش روی من است، از جنبه لمسی آن، اگر کره را بدست گیرم، حقیقی‌تر نیست.

منشأ عاطفی مخالفت با اصالت ماده. اختلاف درباره وجود نفس به ندرت خالی از تعصبات و فاقد جنبه عاطفی است. به نظر ما چنین می‌آید که تصدیق به اینکه ما و هموعان ما فقط جسم هستیم خلاف شئون ماست، و ما را به مرتبه مهره‌هائی که در صفحه شطرنج طبیعت دستخوش عوامل و نیروهای آن است، تنزل می‌دهد، و ما را از خودمختاری و استقلال و آزادی که آرزوی ماست، محروم

می‌سازد. چنین می‌نماید که گفتن اینکه ما مردمان نیز اجسامی از قبیل سایر اجسام طبیعت هستیم، آنچه در خود شرافت و علو انسانی می‌شماریم، به‌عنوان توهم زائل می‌کند، و احساسات عالیه و آرزوها و آرمانهای ما را به‌باد می‌دهد. و سرانجام ما را از ایمان به‌اینکه بعد از مرگ فانی نخواهیم شد، و عزیزان از دست رفته ما هنوز وجود دارند - ولو جزو موجودات با بدن نباشند - و جدائی ما از آنها سوقت است، محروم می‌نماید. این خودمختاری اگر چنین تصور شود که عبارت از تملک نفس و تسلط بر امیال بدنی و توانائی به‌این است که اغراض دانی را تابع اغراض عالی قرار دهیم، ابداً مورد انکار مذهب اصالت ماده نیست، ولی اگرچنین پنداشته شود که عبارت از استقلال کامل ذهن ما از نیروهای طبیعی است، در این صورت توهم و افسانه است. همچنین بنا بر مذهب اصالت ماده آنچه در ما شریف و عالی است، ساقط نمی‌گردد و ما تبدیل به اجسام بی‌جان نمی‌شویم، بلکه ما اجسامی شمرده می‌شویم که به‌وسیله حیات ذهنی به‌آن جان داده شده است و حیات ذهنی هم مورد انکار نیست هرچند (در مورد اصالت ماده مکانیکی) نظر دیگری دربارهٔ ماهیت این حیات اظهار شود، اما البته ما از ایمان به‌بقای پس از مرگ محروم می‌مانیم. و همین خصوصیت دردناک است که بسیاری را از قبول آن مذهب باز می‌دارد. علاوه بر این مذهب اصالت ماده به‌طور کلی با همهٔ ادیان ناسازگار است. و لذا عوامل عاطفی که مؤید دین است مخالف با مذهب اصالت ماده است که بر حسب آن هستی حق انحصاری اشیاء و اعیان طبیعی است.

مذهب اصالت روح^{۲۹}. چنانکه قبلاً ذکر شد، هم ثنویت و هم اصالت ماده، دو صورت مختلف مذهب اصالت واقع است. ولی مذهب اصالت معنی (و مخصوصاً اصالت معنی خودبنیاد) با مذهب اصالت روح مربوط است. به موجب عقیده اصالت روح در عالم واقع فقط جوهرهای روحی موجود است. این عقیده اولاً مورد قبول پیروان اصالت معنی خودبنیاد خصوصاً صورتی از مذهب اصالت معنی است که به موجب آن، اجسام مجموعه‌هائی از ارتسامات ذهنی و در نتیجه حالات فاعل شناسائی هستند، لذا نمی‌توانند موجودات قائم به ذات یعنی جوهر باشند. وجود قائم به ذات فقط مخصوص فاعل شناسائی، یعنی نفس است. این قسم اصالت روح را می‌توان مذهب اصالت روح و معنی^{۳۰} خواند.

اما مذهب اصالت روح به‌ناچار مرتبط با اصالت معنی خودبنیاد نیست، و در تاریخ فلسفه نوع اصالت روح واقع‌انگار هم یافت می‌شود. در این شق از مذهب اصالت روح چنین فرض شده است که فقط جوهرهای روحی واقعاً وجود دارند و جوهر دیگری نیست. با این حال اجسام هم موجود اند ولی فقط مظاهر جوهر روحی هستند. این نظری است که لایپ‌نیتس^{۳۱} در فرضیه خود راجع به شناخت جوهرهای فرد^{۳۲} (مونادها) اظهار کرده است. به موجب این نظر، مصالح نهائی ساختمان عالم، چیزی است که او به نام «موناد» (جوهر فرد) یعنی نفس خوانده است. در بین آنها بعضی از حیات با شعور و خودآگاهی نصیب دارند و فقط اینها هستند که

29. Spiritualism

30. Idealistic spiritualism

31. Leibniz

32. Nonadology

نفس نامیده می‌شوند، ولی مونادهای دیگری هم هستند که فقط حیات ذهنی بدون آگاهی دارند، و اینها و ترکیبات اینها همان است که ما معمولاً جسم می‌خوانیم.

مذهب اصالت روح مورد انتقاد شدید و ایراد هم قائلان به اصالت ماده و هم معتقدان به ثنویت است اما این انتقاد بیشتر متوجه نوع اصالت روح و معنی است و به صورت نزاع بین پیروان مذهب اصالت واقع و قائلان به اصالت معنی خود بنیاد درمی‌آید.

مذهب اصالت وحدت^{۳۳} به معنی خاص. هم مذهب اصالت روح و هم مذهب اصالت ماده را می‌توان متمایل به اصالت وحدت دانست که برحسب آن فقط یک قسم جوهر وجود دارد، درست در مقابل قول به ثنویت و وجود دو قسم جوهر. در میان وجوه اصالت وحدت می‌توان اصالت وحدت خاص را نام برد، که به نظریه اتحاد نفس و جسم هم معروف است. واضع این عقیده مابعدطبیعی فیلسوف یهودی سوسوم به باروخ اسپینوزا بود که در قرن هفدهم در هلند زندگی می‌کرد. به موجب اصالت وحدت خاص فقط یک نوع جوهر وجود دارد که اوصاف روحی و جسمی هر دو را داراست. به عبارت دیگر روح و جسم جلوه‌گاههای مختلف یک جوهرند و هیچ یک از آن دو حقیقی‌تر از دیگری نیست.

اصالت وحدت حلولی^{۳۴}. کلیه این تمایلات که به پیروی از آنها کسانی جوهر را به نفوس یا به اجسام و یا به نفوس و اجسام هر دو، نسبت می‌دهند، یا بالاخره به چیزی قائلند که هم نفس است و هم جسم، در مقابل تمایل دیگری قرار دارد که به موجب آن، نه

نفوس مصالح نهائی ساختمان طبیعت است و نه اجسام. واضح این نظر دیوید هیوم^{۳۵} است و بنا به نظر او هم اجسام و هم نفوس فقط مجموعه ها و ترکیب هائی است از عناصری که مستقیماً در تجربه بر ما عرضه می گردد، مثل رنگ و بو و صورت و طعم و رنج و درد و احساس لذت و غیره. هیوم نظر خود را مبتنی بر نظر بارکلی^{۳۶} کرده است که گفته بود: اجسام فقط ترکیباتی از ارتسامات ذهنی است، اما نفس بنا به عقیده او امری است که از مجموعه ها، ارتسامات و دیگر حالات ذهنی، آگاهی دارد، ولی از این حالات متمایز است. نفس موجودی است که پدیدارهای ذهنی را ادراک می کند و می شناسد. اما هیوم تأکید می کند که نتایجی که بارکلی گرفته است بامقدمات او، سازگاری ندارد. بارکلی با علم به اینکه اجسام مورد ادراک ما چه هستند، به این نتیجه می رسد که بدنهای ما چیزی جز مجموعه هائی از رنگها و شکلهای و بویها و مزه ها و غیره، یعنی جز ترکیب هائی از ارتسامات ذهنی نیست، و اگر بنا باشد که مورد ادراک واقع شوند غیر از اینها چیزی نمی توانند باشند. ولی هیوم می گوید که اگر بارکلی همین استدلال را در مورد نفس به کار می برد به نتیجه مشابهی می رسید، یعنی که نفس فقط مجموعه ای از تجربیات ذهنی و جریان خود آگاهی است. چیزی سواى حالات ذهنی خود ما در تجربه بر ما عرضه نمی گردد. خاصه اینکه علاوه بر امور ذهنی هیچ گونه امر اسرار آمیزی که این امور قائل و حامل آنها باشد یعنی نفس، بر ما عرضه نمی شود، و در تجربه ما واقع نمی گردد. بنابراین، هیوم معتقد است

35. David Hume

36. Berkeley

که نه نفس و نه جسم هیچ یک به عنوان جوهر، موجود نیست. نه نفس جوهر است و نه جسم و هر دو مجموعه هائی از پاره‌ای عناصرند که یا مضامین و محتوای واقعی وجدان و خودآگاهی هستند، یا بنا به ماهیت خود ممکن است به چنین محتوا و مضامینی تبدیل شوند. مضامین خود آگاهی را امور حال در درون یعنی ماندگار در درون می‌خوانند، و لذا نظری که در بالا بیان شد اصالت وحدت حلولی نامیده می‌شود.

این نوع اصالت وحدت به دو صورت می‌تواند درآید، روحی یا یا نه روحی و نه جسمانی^{۳۷}. اگر مشعر براین باشد که این عناصر یعنی این الوان و اصوات و طعوم و غیره می‌توانند فقط به عنوان محتوا و مضامین وجدان و خودآگاهی وجود داشته باشند یعنی امور ذهنی باشند، صورت روحی بخود می‌گیرد. و اگر بنا بران این عناصر مضمون خودآگاهی نبوده و بدون ارتباط با خودآگاهی کسی ممکن است وجود داشته باشند، صورت این اصالت وحدت نه روحی است و نه جسمانی.

اصل موجبیت^{۳۸} و عدم موجبیت^{۳۹}

اختلاف درباره شمول اصل علیت در طبیعت. این مسأله همواره در فلسفه مورد اختلاف بوده است که آیا جریان اموری که در طبیعت واقع می‌شود تابع قوانینی است که برحسب آنها تمام وقایع حال حاضر و آینده ضرورتاً موجب به ایجاب گذشته می‌باشد، یا برخلاف وقایعی هست که علت آن حادثه ماقبل آن نیست. این

37. Neutral

۳۸. Determinism یا جبر علمی.

39. Indeterminism

مسأله را می‌توان به نحو مختصرتر این طور بیان کرد که آیا واقعه‌ای نتیجه اجتناب ناپذیر علت معینی است یا وقایعی هست که معلول هیچ علتی نیست؟ قول به اینکه هر واقعه‌ای معلول علت معینی است اصل علیت^{۴۰} نامیده می‌شود. پس اختلاف مورد بحث درباره اعتبار و شمول کلی اصل علیت است. اسناد اعتبار و شمول کلی به اصل علیت و لذا گفتن اینکه هر واقعه‌ای معلول علتی است به «اصالت موجبیّت» موسوم است، و نفی و انکار شمول کلی اصل علیت و گفتن اینکه نه هر چیزی در عالم معلول علت است «عدم اصالت موجبیّت» نامیده می‌شود.

تحلیل و نقد مفهوم علت. مفهوم رابطه علیت یکی از مفاهیم بسیار کلی هستی‌شناسی است و برای بیان آن به نحوی دقیق سعی بسیار شده است. نکته این است که این مفهوم اگر درست بررسی بشود، به هیچ وجه روشن نیست. مراد از علت پدیدار معینی، ظاهراً عاملی است که به واسطه فعل خود این پدیدار را به وقوع می‌رساند، و به اصطلاح عامل ایجاد آن است. ما نیک می‌دانیم که گفتن اینکه، چیزی را خود به وسیله عمل خویش به وقوع می‌رسانیم، چه معنی دارد، و می‌فهمیم که وقتی خودمان چیزی را ایجاد می‌کنیم به چه معنی است. لیکن این مفاهیم عمل و فعالیت و ایجاد، که ما به خود اطلاق می‌کنیم بی‌شک حاوی پاره‌ای از عناصر نفسانی و روانی است. فقط تجربه خارجی، یعنی مشاهده حرکت بدن خود نیست که مرا آگاه می‌سازد که در لحظه معینی در فعالیت هستم، و به وسیله‌ای آن فلان پدیدار را

به وقوع می‌رسانم، بلکه درون‌نگری و مراقبت در نفس هم مدخلیت دارد. برای اینکه بگویم که منم که عمل می‌کنم، باید کوششی عضلانی را احساس کنم و آگاه باشم که این کوشش به وسیله اراده من ارشاد می‌شود. البته اطلاق فعالیت درباره اشیا بیجان در همان معنایی نیست که ما درباره عمل خودمان اطلاق می‌کنیم. مسلماً هیچ کس نمی‌خواهد بگوید که عمل گوی بیلیارد که با ضربه خود حرکت گوی دیگر را باعث می‌شود در همان معنی است که ما آن را هنگام سخن گفتن درباره افعال خودمان استعمال می‌کنیم، هیچ کس نمی‌گوید که گوی مزبور کوششی از روی خود آگاهی به عمل می‌آورد و می‌خواهد گوی دیگر را حرکت آورد. اما پس لفظ «عمل» را در مورد اجسام بیجان به عنوان علت فاعله به چه معنی استعمال می‌کنیم؟ شاید برای توضیح مفهوم «عمل» یا «فعل» بهتر است به مفهوم «نیرو یا قوه» متوسل شویم و تعریف زیر را قبول کنیم که: «X در Y عمل می‌کند» به همان معنی است که «X نیرو در Y تأثیر می‌گذارد». ولی آیا خود مفهوم «نیرو یا قوه» به قدر کافی واضح است؟ نیرو را معمولاً چنین تعریف می‌کنند که آن چیزی است که عمل می‌کند، یا علت تغییر می‌شود. اگر نیرو را به این نحو تعریف کنیم، مرتکب دور فاسد می‌شویم. زیرا مفهوم «عمل» و «علت» را قبلاً برحسب مفهوم نیرو تعریف کرده بودیم. با در نظر گرفتن مفهوم مادی نیرو می‌توانیم تعریف زیر را بدهیم و بگوئیم: نیرو در جسم فقط وقتی عمل می‌کند که این جسم سرعت حرکت خود را تغییر دهد، یا دستخوش تغییر صورت گردد. این تعریف

نیرو فقط پدیدارهای مکانیکی را توجیه می‌نماید و از لحاظ تعریف مفهوم «عمل» یا مفهوم «علت» که نه تنها در مورد پدیدارهای مکانیکی بکار می‌رود، بلکه در مورد سایر امور مادی و حتی ذهنی هم بکار می‌رود، سودمند نیست.

بنابراین کوشش برای تبیین مفهوم «علت»، به وسیله مفهوم «فعل یا عمل» یا به وسیله مفهوم «نیرو یا قوه»، رضایت بخش نیست. از این جهت سعی شده است که علت را بدون استفاده از مفاهیم عمل و نیرو، تبیین نمایند، و گفته‌اند علت یک پدیدار، آن چیزی است که آن پدیدار ضرورتاً بعد از آن در پی می‌آید. اما اینجا هم باز این سؤال پیش می‌آید که مراد از «ضرورت» چیست؟ چگونه می‌توان تشخیص داد که پدیدار (الف) به سادگی در پی پدیدار (ب) می‌آید، یا پدیدار (الف) به ضرورت دنبال پدیدار (ب) حاصل می‌شود؟ در اینجا تحلیل انتقادی مفهوم ضرورت، ثابت کرده است که این مفهوم به هیچ وجه روشن نیست. اما بینیم چگونه است که می‌گوئیم که اگر سنگی را از دست رها کنیم حتماً باید به زمین بیفتد، ولی گلوله‌ای که از تفنگی بدر رود حتم نیست که به نشانه اصابت کند. سبب اینکه می‌گوئیم سقوط سنگ از دست به زمین اسری ضروری است، این است که می‌دانیم همیشه این طور است. از طرف دیگر اصابت گلوله‌ای را که از تفنگ خالی می‌شود به نشانه ضروری نمی‌شماریم، زیرا می‌دانیم که همیشه این طور نیست. بنا به مثالهای بالا تعریف زیر را برای ضرورت پیشنهاد کرده‌اند: پدیدار (ب) باید در پی پدیدار (الف) واقع شود به این معنی است که وقوع پدیدار

(ب) بعد از پدیدار (الف) مورد خاصی است از قانونی عام و کلی. بعضی به چنین تعریفی از توالی ضروری پدیدارها بعد از یکدیگر که آن را تبدیل به توالی منظم می نماید، قانع می شوند. ولی چنین تعریفی از «ضرورت»، برای تعریف رابطه علی به کار نمی آید. اگر پدیدار (الف) را در موردی که پدیدار (ب) باید به ضرورت در پی پدیدار (الف) بیاید علت پدیدار (ب) بخوانیم، در این صورت اگر توالی ضروری را مبدل به توالی منظم کنیم باید درجائی که (ب) همیشه در پی (الف) بیاید پدیدار (الف) را علت پدیدار (ب) بدانیم. اما در این صورت عبور یک قطار را در ایستگاه راه آهن باید علت عبور قطار دیگری بدانیم که طبق برنامه حرکت قطارها همیشه بعد از قطار اولی می آید، ولی این آن چیزی نخواهد بود که مراد ما از رابطه علیت است.

سعی شده است که ماهیت رابطه علیت را به جای اینکه از تعریف توالی ضروری پدیدارها به معنی توالی منظم بدست آورند، به وسیله توالی منظم ناشی از قوانین اساسی طبیعت تعریف نمایند نه از امور وضعی و قراردادی (مثل برنامه حرکت قطار). ولی کوشش در تعیین دقیق اینکه این قوانین اساسی طبیعت چیست نیز، به مشکلات غیرقابل رفعی برخورد کرده است.

مسأله پیش بینی. در نتیجه این ملاحظات و مشکلات بعضی تمایل شده اند که مفهوم علت را از دستگاه مفاهیم علمی حذف کنند. به این سبب صورت قدیمی مسأله اصل موجبیت را رها کرده، می خواهند صورت جدیدی به آن بدهند. مسأله اصل موجبیت در قلمرو علوم طبیعی اخیراً بدون استعمال لفظ «علت» و

بدون اطلاق اصطلاحاتی مانند «ضرورت» و «تأثیر غیرقابل اجتناب» و غیره، صورت‌بندی گردیده است. صورت فعلی مسأله اصالت سوجیت در علوم طبیعی، تقریباً به‌نحو زیر است: «آیا ممکن است جریان وقایعی را که در طبیعت حادث می‌شود با قوانینی بیان کرد که ما را قادر سازد وقایع آینده را برحسب کیفیات مشهود وقایعی که تاکنون حادث شده‌است، پیش‌بینی کنیم؟» پس مسأله اصالت سوجیت به‌صورت «امکان پیش‌بینی»^{۴۱} در می‌آید و دیگر این که آینده به‌ضرورت معلول گذشته است و وقایع مقدم بالضروره موجب وقایع مؤخر است مورد نظر نیست بلکه منظور این است که آیا می‌توان آینده را براساس گذشته، پیش‌بینی کرد یا نه.

در دوره‌ای که مکانیزم را بر علوم طبیعی حکمفرما می‌دانستند، یعنی وقتی که این نظر رواج داشت که کلیه پدیدارهای طبیعت جسمانی را، ممکن است به‌وسیله قوانین مکانیک تبیین کرد، علوم طبیعی مؤید نظریه اصالت سوجیت بود. مؤکدترین بیان این اصالت را لاپلاس^{۴۲} دانشمند فرانسوی نیمه دوم قرن هجدهم، اظهار کرده و گفته بود که یک عقلی که قدرت نامتناهی برای حل مسائل نظری (در این مورد حل معادلات فاصله درجه دوم) داشته باشد و قوانین طبیعت را بداند (مقصود قوانین مکانیکی نیوتون است) و بداند در لحظه معین وضع و سرعت تمام نقاط مادی تشکیل دهنده عالم چیست، می‌تواند با این اطلاعات و طبق این قوانین، استنباط کند که وضع و سرعت آنها در هر لحظه‌ای در

41. Predictability

42. Laplace

گذشته و آینده چه بود، و چه خواهد بود. لذا علم به وضع و حال طبیعت در زمان معینی، شخصی را که عالم به قوانین طبیعت است (یعنی قوانین مکانیک نیوتون) قادر می‌سازد که کل گذشته و آینده را استنتاج نماید. فرض لاپلاس این بود که آنچه لازم است درباره حال حاضر بدانیم تا بتوانیم گذشته و آینده را از آن استنتاج نمائیم (یعنی وضع و سرعت تمام نقاط مادی را) علی‌الاصول در دسترس شناسائی است. تحولات بعدی علم فیزیک اساس این نظر لاپلاس را متزلزل ساخته است. نظریه فعلی کوانت‌ها^{۴۳} ثابت می‌دارد که قوانین فیزیک ما را مجاز نمی‌سازد که از امور مشهود در اجزای نهائی ماده (الکترون‌ها و پروتون‌ها و غیره) حالت آینده آنها را استنتاج کنیم. نکته این است که ما قادر نیستیم که کلیه اموری را که باید بدانیم تا بتوانیم مسائل الکترون‌های فردی را طبق قوانین فیزیک از روی آنها پیش‌بینی کنیم، مورد مشاهده قرار دهیم. در علم فیزیک دانسته می‌شود که برای محاسبه آینده، کافی است که وضع و سرعت الکترون‌ها را در لحظه معینی بدانیم، ولی برای این پیش‌بینی کافی نیست که فقط یکی از این پارامترها^{۴۴} را بدانیم، بلکه باید به هردو علم داشته باشیم. لیکن ماهیت پدیدارها چنان است که نمی‌توانیم هم سرعت و هم وضع الکترون معینی را با دقت مطلوب، اندازه‌گیری کنیم. فقط می‌توانیم ارزشهای متوسطی از پارامترها را

43. Quantum Theory

۴۴. Parameters علامت متغیر یا علامت ثابت اختیاری که در عبارت ریاضی می‌آید و هر ارزش آن صورت خاص عبارت را معین و محدود می‌سازد.

که مربوط به تعداد کثیری الکترون است مورد مشاهده قرار دهیم، و می‌توانیم از این متوسط‌ها برحسب قوانین آمار، ارزش‌های متوسطی را محاسبه نمائیم که این پارامترها درآینده حائز خواهند شد. لذا آینده و مال الکترونهاى فردی را نمی‌توان پیش‌بینی کرد و آنچه قابل پیش‌بینی است وضع متوسط تعداد زیادی از الکترونها درآینده است.

آیا قوانین طبیعت فقط قوانین آماری است؟ مطلب دیگری که به این مطلب مربوط می‌شود، نظر غریبی است که برخی از دانشمندان دربارهٔ ماهیت قوانینی که اظهار داشته‌اند در سابق آنها را قوانین علی می‌خواندند. این قوانین معمولاً مربوط به وضع و طرز عمل و چگونگی اجسام بزرگ بود که از تعداد عظیمی ذرات اولیهٔ ساده ترکیب شده‌اند. وضع و چگونگی و طرز عمل یک چنین جسمی منوط به وضع و چگونگی و عمل اجزای آن، من حیث المجموع، است و وضع و چگونگی یک ذرهٔ واحد، تأثیر زیادی در وضع و چگونگی کل جرم ندارد. اما اگر سروکار ما با کل حوادث باشد، باید در این جرم کل، پاره‌ای از قواعد منظم آماری به وقوع پیوندد، حتی اگر ذرات تشکیل دهندهٔ این حوادث کاملاً بی‌نظم و قاعده واقع شوند. به این سبب وضع و چگونگی و طرز عمل اجسام عظیم که مجموعهٔ تعداد بیشماری از ذرات اولیه هستند، باید به عنوان انبوه وقایع^{۴۵} تابع قواعد منظم آماری باشند ولو وضع و طرز عمل این ذرات اولیه نامنظم باشد. بنابر این بنظر می‌آید که قوانین حاکم بر پدیدارهایی که اجسام بزرگ

دران دخیلند ممکن است مبدل به قوانین آماری شوند . هر گونه نظم و قاعده‌ای در عالم، که سابقاً تصور می‌رفت که مظهر یک علیت اسرار آمیزی است که حاکم بر عالم است ، بنا به این نظر فقط یک نظم آماری است که هیچ چیز مرموزی دران پنهان نشده است. این نظم و قاعده فقط وقتی ظاهر می‌شود که سروکار ما با تعداد عظیمی از ذرات اولیه باشد . ولی در عالم این ذرات، هرج و مرج و بی‌نظمی کامل حکمفرماست. این نظر که درباره ماهیت قوانین طبیعت بیان شد، و درخصوص بعضی قوانین طبیعی (مثلاً قوانین ترمودینامیک) مورد قبول همه است از لحاظ اینکه نظر کلی راجع به تبدیل کلیه قوانین طبیعی به قوانین آماری است (به استثنای آنهایی که از مضمون خود مفهوم حاصل می‌شود و لذا ، احکام تحلیلی هستند) مورد تردید واقع شده است .

آزادی اراده. بامسأله اصل موجبیت، مسأله دیگری که از لحاظ عاطفی هم اهمیت دارد مربوط می‌شود و آن مسأله اختیار یا آزادی اراده بشر است . این مسأله را همیشه به یک نحو ملاحظه نکرده‌اند. گاهی آزادی اراده بشر را از لحاظ مقاومت انسان در مقابل هواها و وسوسه‌های نفسانی و مساعی او در این جهت ملحوظ کرده‌اند. آزادی اراده به این لحاظ یکی از برجسته‌ترین صفات انسانی است و بهتر است آن را قوت اراده نامید نه آزادی اراده .

ولی برای اصطلاح آزادی اراده، معانی دیگری هم قائل شده‌اند . مهمترین آنها مربوط به مسأله علیت است که قبلاً ذکر کردیم. به این تعبیر مسأله اینکه آیا اراده انسان آزاد است،

به این مسأله می‌انجامد که آیا اعمال ناشی از ارادهٔ انسان صریحاً و بدون ابهام معلول بعضی علل است یا نه. به عبارت دیگر انسانی که دارای خصلت و استعداد و تمایلات معینی است، آیا مجبور است در اثر انگیزه‌ها و علل معین تصمیمات معینی را اتخاذ کند یا مختار است که در قبال همان انگیزه‌ها و علل و اوضاع و احوال از میان تصمیمهای مختلف، آزادانه یکی را انتخاب کند. به این قرار مسألهٔ آزادی اراده مربوط به این مسأله است که آیا ارادهٔ انسان تابع اصل کلی علیت می‌شود یا از قیود آن فارغ است، و اعمال ناشی از ارادهٔ انسان آیا به منزلهٔ حلقه‌هائی است در سلسله‌های علی که هم علت دارد و هم معلول، یا فقط آغاز سلسله‌های علی است که معلول دارد اما علت ندارد. آزاد بودن ارادهٔ انسان به این معنی از مقتضیات شرافت انسان دانسته شده است و حال این که اگر گفته شود انسان هم، مانند سایر موجودات، جزئی است از طبیعت و محکوم قوای مساعد یا غیر مساعد آن است و نمی‌تواند در مقابل آنها مقاومت نماید، ظاهراً از این شرافت کاسته می‌شود. اوضاعی که دران مرد توانائی در مقابل وسوسه‌ها مقاومت می‌کند، و با انگیزه‌های پست می‌جنگد، ثابت می‌کند که انسان قادر است که فرمانروای خود باشد، و برخلاف قوای طبیعت عمل نماید. بالاخره چنین می‌نماید که آزادی اراده شرطی است که بدون آن ممکن نیست انسان را اخلاقاً مسؤول اعمال خود دانست. چنین پنداشته‌اند که اگر ارادهٔ انسان آزاد نباشد و او به وسیلهٔ طبیعت مجهز به خصلت و تمایلات فطری باشد، در صورت بروز بعضی انگیزه‌ها،

نخواهد توانست آزادانه راهی اختیار نماید، و باید به نحو معینی رفتار کند و جزان نتواند، و در این صورت مسؤول اعمال خود نخواهد بود، بلکه آلتی مکانیکی و خودکار خواهد بود که آنچه از طبیعت او، به ضرورت لازم می آید، قهراً انجام می دهد. لذا مسؤولیت اعمال انسان متوجه خود او نخواهد بود، بلکه متوجه آن چیزی می شود که به او این طبیعت را داده است، و نه طبیعت دیگری.

اینها موجبات عمده ای بود که فیلسوفان را بر آن داشته است که اراده انسان را مستثنی از اصل علیت عمومی بدانند. این مطالب در فلسفه مکرر بحث شده است. آزادی اراده طرفدارانی داشته است و مخالفان آن هم گفته اند که آنچه را تملک نفس می نامند با قول به اینکه کلیه تصمیمات انسان صریحاً معلول علل معین و تابع اوضاع و احوال است، منافاتی ندارد و مسؤولیت اخلاقی را می توان به نحوی تصور کرد که مستلزم اختیار و آزادی اراده نباشد.

مسئله وجود آینده. ما تاکنون مسأله اصل موجبیت را به این صورت بحث کرده ایم که آیا آینده معلول گذشته است، و آیا می توان وقایع آینده را به استناد وقایع گذشته پیش بینی کرد یا نه. در تاریخ فلسفه این مسأله تعبیر دیگری هم داشته است، که مربوط به ماهیت زمان است. توضیح مضمون این مسأله به زبان ساده کار آسانی نیست. شاید بهتر باشد آن را به وسیله مثال و تشبیه بیان کنیم. در افسانه های یونانی آمده است که کرونوس^{۴۶}

46. Kronos (chronos)

سر کرده تیتان‌ها^{۴۷} قدرت و تسلط برعالم را از پدرش اورانوس سلب کرد و بدست خود گرفت و برای فرار از سرنوشتی، نظیر آنچه برای پدر خود فراهم ساخته بود، فرزندان خود را بعد از ولادت بلعید. کرونوس (به زبان یونانی به معنی «زمان» است) علامت زمان است، و رابطه او با فرزندان خویش، ماهیت زمان را به طریق تشبیه بیان می‌دارد، که هم موجود و هم از بین برنده مخلوقات خویش است. هر حادثه نیک یا بدی به وسیله زمان ایجاد می‌شود، اما به مجرد آغاز وجود، زمان آن را به گذشته می‌افکند و وجود آن منقطع می‌گردد. ولی آیا آنچه گذشته شده است، دیگر وجود ندارد؟ شاید هنوز برقرار است و وجود دارد و فقط از چشمان ما ناپدید شده است، مثل درختان کنار جاده که وقتی با سرعت از آنها می‌گذریم از نظر ما ناپدید می‌گردد. شاید هم وقایع آینده مثل منظره طبیعی دوری که منتظر مسافری باشد هنوز ناسرئی و در پس میغ بعد مسافت، پنهان است. شاید ما هستیم که از نگریستن به طول این راه که دران مسیر زندگی ما طی می‌شود، عاجزیم، زیرا در جلو دید ما پرده ایست که فقط می‌گذارد ما این راه را به طور عمودی مشاهده کنیم، و جز آنچه ازان می‌گذریم، نمی‌بینیم. شاید موجود دیگری که در جلو دید او این قسم پرده نیست می‌تواند آنچه ما نادیده ازان گذشته ایم و آنچه در راه منتظر ماست علاوه بر آنچه اکنون ازان می‌گذریم ببیند. پس شاید وضع ممتازی که به حال حاضر نسبت می‌دهیم، و تمایزی که بین آنچه اکنون هست از آنچه یک وقتی بوده است

یا خواهد بود قائل هستیم، نتیجه آن است که مردم به نحو خاصی به جهان می‌نگرند. ممکن است در عالم واقع اختلافی بین نحوه وجود آنچه اکنون هست و آنچه قبلاً بوده است و آنچه در آینده خواهد بود، نباشد. شاید گذشته و حال و آینده از ابتدای عالم حاضر بوده و هست و اختلافی که ما در پیشی و پسی وجود آنها ادراک می‌کنیم اختلافی است ذهنی و خیالی و مربوط به سازمان ذهن ما.

این دومین مسأله‌ایست که مسأله اصل موجبیت نامیده می‌شود و ما آن را به ذهن خوانندگان با استعمال اصطلاحات و بیاناتی منتقل ساخته‌ایم که نمی‌خواهیم مسؤولیت آن را بعهدہ بگیریم. مسأله در اینجا این است که آیا آینده قبلاً تنظیم شده است، و آیا از دو قضیه متناقض که اولی حاکی از این است که واقعهای در آینده روی خواهد داد، و دومی نافی آن است، یکی هم اکنون صادق و دیگری کاذب است، یا هیچ یک در حال حاضر صادق یا کاذب نیست، و فقط در وقت رسیدن لحظه معهود صادق یا کاذب خواهد شد؟ کسانی که معتقدند که کل وقایع اکنون و همیشه تنظیم یافته است و متعین شده و چگونگی آن فقط از نظر ما غایب است قائل به نوعی از شمول عام اصل موجبیت هستند، و کسانی که می‌گویند آینده از پیش مقدر و متعین نشده است و زمان آن را ایجاد می‌کند قائل به عدم عمومیت این اصل هستند. مسأله‌ای که هم اکنون درباره آن بحث شد، در زمان اخیر به وسیله فیلسوف فرانسوی هانری برگسون، مطرح شده است. برگسون قائل به عدم عمومیت اصل

موجبیت به این مفهوم بود، و زمان را موجد عالم حقیقی می دانست و در تاریخ عالم به تکامل خلاقه معتقد بوده است.

مکانیسم و اصالت غایت^{۴۸}

اختلاف درباره این که نظام عالم مبتنی بر چه اصلی است. این که امور جهان آیا از روی قصد و برای غرض و غایتی تنظیم گردیده یا ماشین وار است و قصد و غایتی در کار نیست، مسأله ایست که همواره مورد نظر متفکران بوده است: بعضی قائل به اصالت غایت و وجود قصد و غرض و تدبیر امور جهان هستند، و برخی دیگر قائل به مکانیسم، اینان وجود چنین غایت و قصد و غرضی را منکرند. لفظ یونانی غرض و غایت «تلوس»^{۴۹} است و لفظ لاتینی آن «فینیس»^{۵۰} و اصطلاح «تلولوژی»^{۵۱} از این لفظ یونانی، و «فینالیسم» از لفظ لاتینی آن اشتقاق یافته است. مکانیسم مخالف اصالت غایت است و طرفداران آن می گویند: جریان کلیه پدیدارهای عالم چنانست که گوئی ماشینی است، و قصد و غرضی چنانکه در رفتار انسان مشاهده می کنیم، در کار نیست.

تشبیه به انسان^{۵۲}. عقیده به اصالت غایت ممکن است یا ناشی از این تصور باشد که امور و حوادث جهان شبیه و مانند اعمال انسان است و یا ناشی از ملاحظات دیگری. کسانی که قائل به این تشبیه هستند نظر خود را درباره وجود غایت چنین تعبیر می کنند: که عالم حاصل فعالیت موجودی است دارای عقل و اراده و از روی قصد و برای غرض و غایت معینی ساخته شده است.

48. Mechanism and Finalism

50. Finis

51. Teleology

49. Telos

52. Anthropomorphic

طرفداران این نظر ظاهراً مسلم می‌دارند که در طبیعت خصوصیات بسیاری هست که تبیین آنها ممکن نیست، مگر این که این فرضیه را بپذیریم که آنها را موجودی علیم و قدیر از روی قصد و علم برای وصول به غایاتی خلق کرده است. نظر کسانی که عالم را دارای غایتی نظیر غایات افعال انسان می‌دانند و کل عالم را حاصل فعل وجودی می‌پندارند که غرض (یا اغراض) معینی دارد مرتبط است با اعتقاد به وجود خدای مشخص و خالق و فرمانروای عالم.

چنانکه ملاحظه می‌شود عقیده به وجود غایت برای عالم نظیر غایات انسانی از جمله تمایلاتی است که در مابعدالطبیعه با دین بستگی دارد نه با نتیجه تحقیقات درباره طبیعت. از تحقیقات درباره طبیعت غالباً تمایلی حاصل می‌شود که منکر وجود چنین غایتی در عالم است. بر حسب این تمایلی که مبتنی بر مکانیسم است، برای تبیین پدیدارهای طبیعت احتیاجی به این فرض نیست که عالم را حاصل فعل خالق بدانیم دارای قصد و غرض.

قائلان به وجود غایت، معتقدند که تعداد اموری که فهمیدن آنها، بی‌آنکه آنها را مظاهر فعل قاصد خالق بدانیم، بیشمار است. اینها، هم در طبیعت بیجان پیدا می‌شود، و هم در طبیعت جاندار. آنها می‌گویند که در طبیعت اوضاع و احوالی که حیات آلی و سازمند را ممکن می‌سازد در همه جا نمی‌یابیم، بلکه فقط منحصر به کره زمین است. همچنین پاره‌ای تخلفات از قاعده کلی، که بر طبیعت حکمفرما است، مشاهده می‌کنیم که بدون آن حیات، یا لا اقل بعضی از صور آن، غیر ممکن می‌بود. مثلاً تمام مایعات

به استثنای آب هنگام سرد شدن غلیظتر می‌شوند، اما آب فقط در چهار درجه سانتی‌گراد به حداکثر غلظت می‌رسد، و هم در صورت گرم شدن و هم در صورت سرد شدن، غلظت آن کمتر است. نظر به این خاصیت عجیب آب است که هنگام سرما یخ بندان رودخانه‌ها و دریاچه‌ها، یک پارچه منجمد نمی‌شوند، بلکه فقط قشری از یخ بر روی آنها بسته می‌شود که در زیر آن آب با حرارت چهار درجه جاری است. در این آب ماهیها و دیگر جانداران به زندگی خود ادامه می‌دهند، که در صورت یخ زدن تمام آب قادر به آن نبودند. این مثالی از جمله بسیار است از استثنائات بر نظم و قاعده طبیعت، که بدون آنها زندگی میسر نمی‌گردید. آیا برخوردار بودن کره زمین از اوضاع و احوالی که مساعد برای حیات جانداران است، و به علاوه وجود همین استثنائات که بدون آن زندگی وجود نداشت، خود دلیل کافی بر این نیست که آفریننده جهان عالم را چنان از روی قصد و غرض ترتیب داده است، و عمداً پاره‌ای انحرافات از قواعد کلی طبیعت را فراهم ساخته تا حیات در روی کره زمین ظاهر شود و باقی بماند؟

این یکی از خط‌مشی‌های فکری قائلان به اصالت غایت است. اکنون ببینیم از لحاظ منطقی آیا قابل دفاع است یا نه؟ اگر من در کوه کلبه‌ای چوبی پیدا کنم که مرا از باد و باران محفوظ بدارد چنین نتیجه می‌گیرم که کسی این کلبه را برای همین کار، جهت مردم ساخته است. در بدو نظر چنین می‌نماید که به همان منوال که از سودمندی کلبه چنین استنباط کردیم که کسی آن را به این منظور ساخته است نیز می‌توانیم از وجود اوضاع و احوال مساعد

برای حیات موجودات زنده در طبیعت، نتیجه بگیریم که کسی آنها را به قصد و عمد به نفع این موجودات جاندار مستقر ساخته است. ولی شباهت بین این دواستدلال ظاهری است. اگر من قبل از دیدن کلبه نمی دانستم که مردم چنین کلبه هائی را در کوه برای این منظور می سازند، نمی توانستم نتیجه بگیرم که این کلبه را کسی عمداً ساخته است. استدلال من در مورد کلبه استدلالی است که در منطق به آن «تمثیل» می گویند. مجرد مشاهده ترتیب استثنائی امور مساعد، موجب این استنتاج نمی شود که این ترتیب را کسی به عمد ایجاد کرده است تا این منفعت حاصل گردد. اگر من در کوه هرم عظیمی از سنگهای بزرگ بینم که در زیر آن صفحه ای قرار دارد که مثل همان کلبه از باد و باران مرا پناه می دهد، از این ترتیب استثنائی و مساعد امور چنین نتیجه نمی گیرم که کسی عمداً این صخره های عظیم را برهم نهاده تا مرا هنگام باریدن باران پناه بدهد. استدلال قائلان به اصال غایت شبیه است به این استدلال غیرجایز، نه به استدلال قبلی درباره کلبه. استنتاج از وضع مساعد ترتیب امور در روی زمین به اینکه کسی اشیاء را به این نحو برای موجودات جاندار مرتب ساخته است، استدلال به طریق تمثیلی نیست. نکته این است که ما مورد دیگری را سراغ نداریم که چنین مجموعه ای از روابط و نسبت هائی که قائلان به اصال غایت به عمل قاصد خالق نسبت می دهند، به عمد از جانب شخص دیگری به نفع کس دیگری خلق شده باشد. استدلال قائلان به اصال غایت مبتنی بر این مقدمه فرضی است که هروقت اوضاع واحوالی را بینیم که با آنچه عادی است فرق

دارد و مساعد به حال کسی یا موجودی جاندار باشد، این اوضاع و احوال حاصل فعل عمدی وجود خیر و نیکوکاری است. اما البته این مقدمه کاذب است، زیرا به این قیاس، اگر کسی که در بازی ورق می دهد به یک نفر ورقهای استثنائاً خوب بدهد، نباید چنین نتیجه گرفت که عمداً این طور ورق داده است تا شخص منظور را کمک کند، یا ارواحی برای مساعدت به این بازی کن در تقسیم ورقها تأثیر کرده اند. با چنین مقدمه ای اگر رطوبت زیرزمین موجب کپک زدن بشود، باید گفت بانی ساختمان عمداً این رطوبت را فراهم کرده است تا کپکها بتوانند زندگی کنند. ولی البته این نتایج باطل است و لذا مقدمه آنها نیز باطل خواهد بود.

بدیهی است که هر گاه در جایی به حیات آلی بر بخوریم باید در آنجا شرایط وجود حیات موجود باشد تا آن را ممکن سازد. در این صورت جایز است که بگوئیم حیات به واسطه بودن این شرایط وجود دارد. ولیکن قبل از اینکه به دلیل خارج ثابت نمائیم که این شرایط به عمد و قصد از جانب کسی که نسبت به این موجودات جاندار نظر خیر دارد فراهم شده است، حق نداریم بگوئیم که در این مورد شرایط از طرف کسی فراهم گردیده است تا حیات آلی را ممکن سازد.

اصحاب اصالت غایت (غایت‌انگاران) به عنوان دلیل برای نظم و ترتیب عمدی عالم، نخست قوام و سازمان بدنی موجودات آلی طبیعی و قابلیت انطباق شگفت‌آور آنها را با شرایط زندگی مثال می‌آورند و با ذکر موارد بیشمار نشان می‌دهند که هر موجود آلی، چه دستگاه فوق‌العاده مرکب و پیچیده و دقیق و

لطیف و متوازنی است. به علاوه نشان می دهند که در این دستگاه چه حکمتی نهفته است، یعنی این موجود آلی به واسطه نحوه ساختمان خود با اوضاع و احوال متغیر زندگی، کاملاً انطباق می یابد و به این سبب می تواند باقی بماند و این صورت حیات را به اخلاف خود منتقل کند تا اینکه بالاخره اوضاع و احوال خارجی برای آن ایجاد مصیبت نماید. اصحاب اصالت غایت چنین می پندارند که دستگاههایی که این طور از روی عقل و مهارت ساخته شده است، و این طور با اوضاع و مقتضیات خارجی مطابقت کامل دارد، نمی تواند حاصل «اتفاق و تصادف» باشد. بلکه حاصل فعل کسی است که به عمد و قصد چنین ساختمانی را از روی حکمت به آنها داده است تا بتوانند حیات نوع خود را ادامه دهند. قائلان به مکانیسم با این نظر موافقت ندارند و تصور می کنند که حتی ظهور ماهرانه ترین دستگاههای موجودات آلی را که مجهز به بنیه هایی هستند که آنها را قادر می سازد باقی بمانند، و حیات را به نوع خود منتقل کنند، می توان بدون توسل به فرض عمل عمدی تبیین کرد. فرضیه ای که برحسب آن منشأ موجودات آلی طبیعی را که چنین انطباق کاملی با شرایط حیات دارند بدون توسل به عوامل فوق طبیعی تبیین می شود، نظریه تنازع بقا است که چارلز داروین کشف کرده است. بنا به این نظریه (که بعدها اصلاح هم شده است) به واسطه تأثیر پاره ای از اوضاع خارجی گاهی اتفاق می افتد که بعضی تغییرها در سلولهای تولید مثل برخی موجودات آلی طبیعی پدید می آید که در نتیجه آن نتایج بلافصل این موجودات آلی طبیعی حائز خصوصیت جدیدی

می‌شوند که آنها را از والدین خود متمایز می‌سازد³ و این خصوصیت به نسل‌های بعد منتقل می‌گردد. این خصوصیت جدید ممکن است در تنازع بقا به حال نسل‌های جدید نافع باشد، ولی در ضمن ممکن است مضر یا بی‌اثر باشد، یعنی نسل جدید ممکن است با حیات بهتر انطباق حاصل کند یا بدتر شود، یا تفاوتی نکند. البته بدیهی است که اگر در میان افراد نسل‌های بعد تغییرهائی حاصل شود که به انطباق بهتر با حیات بینجامد، فقط اینها باقی خواهد ماند و به نسل‌های بعد منتقل خواهد گردید، نه تغییرات دیگر. در تنازع بقا آن تغییرهائی مسلط می‌شود که بهتر با حیات انطباق دارند. به این طریق طی زمان، آن اجدادی که انطباق کمتری دارند، جای خویش را به اخلاف خود که انطباق بیشتری دارند می‌دهند که بهتر می‌توانند با مشکلات زندگی روبرو شوند، نه به آنها که انطباق کمتری دارند. به این قرار موجودات آلی که هرچه بیشتر سازمان عالیت‌ری دارند و مجهز به دستگاههای پیچیده‌تری هستند بوجود می‌آیند و به این وسیله قادرند که با اوضاع مختلف‌تری مواجه شوند و مقاومت نمایند.

غایت‌انگاران بی‌آنکه انکار کنند که تکامل و ارتقاء موجودات آلی ممکن است به نحوی که در نظریه تنازع بقا بیان شده است، صورت گرفته باشد، چنین استدلال می‌کنند که بسیار بعید است که بتوان تمام جزئیات دستگاهی از دستگاههای بدن موجودات جاندار عالی را، که فوق‌العاده پیچیده و مرکب است و چنین با دقت با شرایط و اوضاع زندگی میزان شده است، به این طریق

تبیین نمود. آنها می‌پرسند چه تعدادی از این تغییرات تصادفی باید به وقوع پیوندد تا در میان این همه تغییرات مضر یا بی‌اثر، این تغییرات نافع و مساعد که برای ظهور دستگاههای شگفت عالم موجودات آلی لازم است و به مراتب بی‌نهایت از مصنوعات بشری عالتر است، حاصل شود. یک چنین تراکم تصادفات بنظر بی‌نهایت بعید می‌نماید. در پاسخ این ایراد می‌توان گفت که طبیعت برای تولید موجودات آلی که اکنون زندگی می‌کنند، زمان تقریباً بی‌نهایتی در اختیار داشته است. تولد یک گوساله دوسر امر نادری است و به این جهت احتمال وقوع آن بیش از یکبار در سال در جای معینی بعید است. ولی احتمال وقوع آن در دوسال بیشتر و در صد سال از آن بیشتر و در هزار سال، باز هم بیشتر است. اگر تمام این تغییرها را که بنا به نظریه تنازع بقا برای تبیین ظهور موجودات آلی فعلی لازم است بی‌نهایت غیر محتمل بدانیم، نظر به مدت کوتاهی است که خیال می‌کنیم این تغییرات در آن روی می‌دهد.

مکانیسم در زیست‌شناسی و مذهب اصالت‌حیات.^{۵۲} نظریه مکانیسم فلسفی را که بنا بر آن برای تبیین پدیده‌های طبیعت، توسل به فرض نظم و ترتیب عمدی عالم به وسیله آفریننده‌ای قاصد و عامد لازم نیست، نباید با نظریه مکانیسم در زیست‌شناسی اشتباه کرد. مطلب اصلی مکانیسم در زیست‌شناسی این است که برای تبیین پدیده‌های موجودات آلی، همان قوانینی که برای تبیین طبیعت غیر آلی لازم و کافی است، کفایت خواهد کرد، از این رو تمام

قوانین زیست‌شناسی را ممکن است از قوانین فیزیک و شیمی استنباط کرد. تمایل مخالف با مکانیسم در زیست‌شناسی، مذهب اصالت حیات است که برحسب آن قوانین حاکم بر طبیعت غیرآلی برای تبیین امور موجودات آلی کافی نیست و لذا قوانین فیزیکی و شیمیائی برای تبیین تمام پدیده‌های زیستی کافی نخواهد بود.

در مذهب اصالت حیات به صورت اولی آن، یعنی در مذهب قدیمی اصالت حیات چنین فرض می‌شد، که جریان امور حیاتی در موجودات زنده به وسیلهٔ اموری موسوم به نیروهای حیاتی، یا موجودات مرموزی به نام قوای حاکمه، ارشاد می‌شود، و آنها نیروی مادی لازم برای موجودات آلی را از خارج، چنان اداره می‌کنند که آنها بتوانند زنده بمانند و رشد کنند. ولی فقط در صورت اولی و مقدماتی مذهب قدیمی اصالت حیات بود که این عقیده وجود داشت که آنچه موجود آلی را ارشاد می‌کند وجودی است که به طور هشیار و آگاه قصد و منظوری دارد. صاحبان این عقیده متمایل به اصالت غایت، نظیر غایات انسانی بودند اما فقط نسبت به موجودات آلی نه در مورد کل عالم. گرچه در صورت فعلی و معاصر اصالت حیات، متوسل به دخالت عواملی از قبیل عوامل فائق^{۵۴} و کمالات^{۵۵} و پسیکویدها^{۵۶} می‌شوند، که سیر پدیده‌ها را در موجودات زنده طبق قوانینی بکلی غیر از قوانین حاکمه بر طبیعت بیجان، اداره می‌کنند، ولی هواخواهان اصالت حیات جدید، تأثیر این عوامل را به نحو هشیار و خود آگاه، و به منظور وصول به

54. Dominants

55. Entelechies

۵۶. Psychoids یعنی نیروهای ارشادکنندهٔ حیات.

اغراض معینی نمی‌دانند. لذا مذهب اصالت حیات و خاصه شکل معاصر آن، از اصالت غایت بکلی جدا و دور است.

عقیده‌ای که به این نوع از مذهب اصالت غایت از همه نزدیکتر است، اصالت حیات و روان^{۵۷} است که به موجب آن کل طبیعت زنده، یعنی هر سلول واحد آن و هر موجود آلی طبیعی، دارای نفسی است که غرضش نشو و نما و حفظ و بقای آن موجود است؛ اما نه به صورت هشیار و خود آگاه بلکه به نحو ناخود آگاه. انعکاسی از این عقیده در تعالیم لایب‌نیتس و مونادهای او، و همچنین در فلسفه فخر درباره کل عالم و اجزای آن، که آنها را دارای نفس می‌دانست، دیده می‌شود. هم لایب‌نیتس و هم فخر^{۵۸} از طرفداران اصالت غایت بوده‌اند.

غایت به مفهوم دیگری غیر از غایت انسانی. در همه تمایلات فلسفی که به نام اصالت غایت معروفند منظور از غایت، غایت انسانی نبوده است مثلاً مراد ارسطو از وجود غایت غایاتی نظیر غایات انسان نبوده است. این فیلسوف هنگامی که درباره «اصول علل وجود» سخن می‌گفت چهار قسم علت قائل بود، از آن جمله علت فاعلی و علت غائی. علت فاعلی نزد او همان بود که معمولاً ما علت می‌خوانیم. مقصودش از علت غائی، «صورت» بود، که طی رشد و تکامل موجودی، فعلیت پیدا می‌کند. وقتی مراحل رشد حشره‌ای را ملاحظه کنیم، می‌بینیم بعد از آنکه سر از تخم بیرون می‌کند به شکل کرم در می‌آید و سپس به مرحله‌ای می‌رسد که آن را نوچه می‌نامند، و بالاخره شکل کامل خود را می‌یابد. لذا صورت

57. Psychovitalism

58. Fechner

آن همان شکل کامل نهائی است، که حشره معمولاً در مرحله آخر رشد خود، به آن می‌رسد. ارسطو می‌گوید که همین صورت، یعنی شکل کاملی که در مرحله نهائی جریان رشد فعلیت حاصل می‌کند، مسیر این جریان را تعیین و آن را هدایت و ارشاد می‌کند. البته این صورت متعلق به عالم انتزاعیات است (مثل افلاطونی) نه این که حادثه یا امری باشد در عالم واقع. اما ارسطو چنین نمی‌پنداشت که تجسد این صورت در موجودی در حال رشد و نمو از روی عمد به معنای انسانی آن است، یعنی به این معنی که کسی از روی هشیاری و آگاهی می‌خواهد این تجسد و کل جریان تکاملی را ایجاد کند، تا تجسد این صورت را در این موجود جاندار ممکن سازد. پس حصول یا تجسد این صورت همانا مقصود و منظور از رشد و تحول به معنی حقیقی لفظ نیست، بلکه به معنی مجازی است، که ارسطو آن را درست توضیح نداده است. شباهت بین معانی حقیقی و مجازی الفاظ «مقصود و منظور» در این است، که همان‌طور که «مقصود و منظور» به معنای حقیقی در آخر یک جریان عمل و به عنوان ختام آن، می‌آید، این تجسد صورت، یعنی شکل کامل در موجود زنده (در حال عادی)، در پایان جریان مراحل رشد به عنوان ختام آن است. بنا به رأی ارسطو این مرحله آخر جریان، که معمولاً در پایان مراحل رشد می‌آید، چنان عمل می‌کند که گوئی موجود جاندار را به سوی خود جذب می‌کند. ارسطو این را جزو علل محسوب داشته، و چون مقدم بر جریان نیست و معمولاً در آخر آن است، آن را علت غائی نام داده است (در مقابل علت فاعلی که مقدم است).

ارسطو چنین می‌پنداشت که همه جا، هر کجا که امری واقع شود، غیر از علل فاعلی که برای تبیین پدیدارها کافی نیست، علل غائی یعنی مقاصد (به معنی مجازی) هم وجود دارد. سیر کل وقایع عالم، یعنی عالم به‌طور کل و تمامی نیز—که آن را می‌توان به‌عنوان جریان عظیم و فوق‌العاده پیچیده و مرکبی تعقل نمود که طی زمان در حال رشد و تحول است—دارای علت غائی است. صورت عالم را، که عالم در تحول خود به‌سوی تحقق و فعلیت آن می‌رود، ارسطو خدا نامیده است. خدا محرک عالم به‌این معنی نیست که آن را سوق می‌دهد، بلکه مانند معشوق و منظور، آن را به‌سوی خود جذب می‌کند.

شکل جدید اصالت حیات^{۵۹}. بکار بردن مجازی لفظ مقصود، چنان که نزد ارسطو دیدیم، در میان بعضی از قائلان جدید اصالت حیات نیز یافت می‌شود. آنها می‌گویند که جریانات حادث در موجودات جاندار، به‌این معنی از روی قصد و عمد است که ما نمی‌توانیم مسیر آنها را هنگامی که فقط اوضاع و مراحل قبلی آنها را می‌بینیم، پیش‌بینی کنیم، بلکه باید آن مرحله نهائی را، که افراد نوع در حال عادی بدان می‌رسند، بدانیم. تنها این مرحله نهائی رشد و تکامل موجود جاندار از نوع معین است (مثل مفهوم صورت در فلسفه ارسطو) که با اوضاع و مراحل قبلی، و اوضاع مقارن با مراحل خاص تحول، مسیر واقعی آن را پدید می‌آورد.

فرض کنید که دانشمندی زیست‌شناس دم و دوپای دوما رسولک

را قطع می‌کند. پس از مدتی در جای زخمهای آنها دوباره نسج جدیدی می‌روید، در یکی از آنها در جای دم سابق، دم جدید، و در جای پاهای سابق، پاهای جدید خواهد روئید، اما مارمولک دوم مورد آزمایش دیگری قرار می‌گیرد: نسجی که دم ازان باید بروید به محلی که پای او قرار داشت پیوند زده می‌شود، و نسجی که دوبا باید ازان بروید به محل دم او پیوند می‌گردد، شاید چنین پنداشته شود که بعد از مدتی حیوان عجیب الخلقه‌ای پدید خواهد آمد که به جای دم پا و به جای پا دم دارد، ولی این مارمولک دوم هم بعد از مدتی به شکل عادی خود در می‌آید. بنا به نظر قائلان اصالت حیات، جریان این آزمایش نشان می‌دهد که آنچه از نسج تازه روئیده می‌شود حاصل ساختمان شیمیائی و سلولی آن نیست، نکته این است که از همان نسجی که مارمولک اول دمش روئید، مارمولک دوم پاهایش روئید و به عکس. پس پیدا است که جزء واحد از موجود جاندار در اوضاع و احوال مختلف به نحو مختلف رشد می‌یابد، و نمی‌توان جریان رشد و نمو آن را از روی ترکیب یا ساختمان آن پیش‌بینی کرد. تنها چیزی که می‌توان گفت این است که در اوضاع و احوال مختلف، به انحاء مختلف رشد می‌کند، ولی همیشه به نحوی است که در مرحله آخر، حیوانی به شکل عادی ظاهر خواهد گردید. اگر بخواهیم قوانینی را که طریقه وقوع جریان را وصف می‌کند بیان نمائیم، باید به این شکل عادی که فقط در پایان جریان رشد و نمو حاصل می‌شود اشاره کنیم. بدون اطلاع از مرحله نهائی رشد، نمی‌توانیم مسیر آن را پیش‌بینی کنیم. به این معنی می‌توان گفت که شکل

عادی که موجود جاندار در پایان مراحل رشد خود پیدا می کند، به طور قهقرا در زمان عمل می کند، و مسیر مراحل اولی را هدایت می نماید.

مسیر جریان رشد در موجود جاندار، وقتی به این نحو لحاظ شود، مانند مسیر عمل انسانی است که به وسیله قصد و غرضی مقرر، از پیش ارشاد گردد. وقتی که قایقی در آب می رود و ملاحی سکان آن را به سوی مقصد معینی هدایت می کند، بادبان و سکان آن به این طرف و آن طرف متحرک می گردد، ولی همواره طوری است که در نتیجه آن، عاقبت به مقصد مطلوب خواهد رسید. مقصدی که وصول به آن در آینده است و ملاح هشیارانه به سوی آن جهد می کند، رفتار کنونی او را تحت نفوذ قرار می دهد، یعنی وقایع بعدی در وقایع قبلی تأثیر می کند. کسی که از مقصد اطلاع نداشته باشد نمی تواند رفتار ملاح را در هدایت سکان قایق پیش بینی کند. بنا به رأی قائلان به اصالت حیات به همین منوال رشد موجود جاندار نیز تا وضع عادی آن را در پایان مراحل رشد ندانیم، قابل پیش بینی نخواهد بود. شباهت بین جریان رشد موجودی جاندار، و اعمال از سر قصد انسان، از این حیث که همان گونه که نمی توان رفتار فرد انسان را، که با قصد و غرض معینی عمل می کند، پیش بینی کرد بی آنکه بدانیم غرض و قصد او چیست، به همین منوال نمی توان مسیر رشد موجودی جاندار را پیش بینی کرد، بی آنکه بدانیم شکل نهائی عادی این حیوان چگونه است. این شباهت، بعضی از قائلان به اصالت حیات را بر آن داشته است که جریانات حیاتی را جریان-

هائی از روی قصد و غرض بخوانند، ولی در این تسمیه قصد و غرض را به معنای حقیقی و انسانی آن بکار نمی‌برند، بلکه به معنای مجازی آن، که فقط شباهتهائی با معنای قصد و غرض انسانی دارد، استعمال می‌نمایند.

اصالت کل^{۶۰}. دلایل فوق توجه ما را به کشاکش دیگری، که در اندیشه‌های پژوهندگان معاصر طبیعت، مخصوصاً زیست‌شناسان و روان‌شناسان ظاهر می‌شود، جلب می‌نماید و این خصوصیت برای تفکر درباره طبیعت، اهمیت فراوان دارد، و در مورد اطلاعات وسیع‌تر نیز خالی از اهمیت نیست. مطالعه علوم مربوط به طبیعت بیجان، ما را چنین عادت داده است که تبیین رفتار اشیاء مرکب را، از رفتار اجزای آنها استنباط کنیم. یعنی عادت کرده‌ایم که قوانین حاکم بر جریان امور کل مرکب را بر حسب آنچه از قوانین حاکم بر عناصر این مرکبات کل لازم می‌آید، استنباط نمائیم. اما زیست‌شناسان معاصر با عطف به مواردی مانند آنچه قبلاً گفته شد، و موارد دیگر، به این نتیجه رسیده‌اند که در خصوص طبیعت جاندار، علم به قوانین حاکم بر عناصر و اجزا برای استنباط قوانین حاکم بر کل مرکب از این عناصر، کافی نیست. برای درک رفتار مرکبات کل، باید به قوانین خاصی توسل جست که قابل تأویل و ارجاع به قوانین مربوط به عناصر آنها نیست. به علاوه آنها چنین می‌پندارند که علم به کنه‌ها و قوانین حاکم بر آنها، برای تبیین رفتار اجزا و عناصر آنها ضروری است.

این نظریه که در میان زیست‌شناسان و روان‌شناسان هواخواه بسیار دارد، موسوم به اصالت کل^{۶۱} است. طبق این نظر نه فقط جانوران و نباتات جزئی خاص، بلکه جوامع و گروه‌های مرکب از افراد جاندار نیز، کل هستند، و رفتار این گروه‌ها برحسب قوانینی است که قابل رد و ارجاع به قوانین حاکم بر رفتار جانداران جزئی نیست، و این گروه‌ها چیزی بیش از صرف «مجموع» افراد هستند. بنا به رأی اصحاب «اصالت کل» این جوامع و گروه‌ها نوعی افراد در مرتبهٔ عالیت‌رند که، حیات مختص به خود و قوانین اختصاصی خود را دارند. البته ممکن نبوده است که این نظر در عقاید راجع به روابط بین افراد انسان و جامعه بی‌تأثیر باشد، و مسلماً به تعبیری مؤید تمایلات ضد فردی است، و نوعی اصالت و اولویت برای سازمانهای اجتماعی مانند ملت و دولت، بر افراد انسان قائل می‌گردد.

حدود بحث ما مجال این را ندارد که بیش ازین دربارهٔ نظریاتی که به آنها اشاره شد سخن گوئیم، و آنها را مورد انتقادی که شایسته آنهاست، قرار دهیم.

مذهب اصالت سودمندی در غرض و غایت^{۶۲}. علاوه بر مفاهیمی که از غرض و غایت، که تاکنون راجع به آنها بحث کرده‌ایم، در محاورات عادی نوعی دیگر هم هست. مثلاً ما راجع به ساختمان ناشی از غرض موجودات جاندار و رفتار مبتنی به غرض آنها، سخن می‌گوئیم. مثلاً اگر من بگویم که ساختمان بدن جانوری

۶۱. Holism از holos یونانی به معنی کل.

۶۲. Utilitarianism یا مذهب اصالت نفع.

مبتنی به غرض است، مقصودم این نیست که شخص معینی آن را طوری ساخته که قصد و غرضی را متحقق سازد، مقصودم این است که چنان ساخته شده است که برای خود و نوعی که به آن تعلق دارد، مفید فایده است. مثلاً اگر بگویم که تولید گلهای رنگین به وسیله گیاهانی که حشرات آنها را تلقیح می کنند، مبتنی به این غرض است، مقصودم این نیست که، گیاهان مزبور، این گلهای را هشیارانه و آگاهانه تولید می کنند، تا قصد و غرضی مقرر از قبل را، تحقق بخشند، بلکه مقصودم این است که تولید این گلهای در بقای نوع گیاهان مزبور مؤثر است. بنا بر این تعبیر، از قصد و غرض امر مبتنی به غرض مراد آن است که در نیل به غایت خاصی مؤثر است، و این را اصالت سودمندی در باب غرض و غایت می نامند.

خوش بینی^{۶۳} و بدبینی^{۶۴}. مسأله دیگری که در مابعدالطبیعه مربوط به مفهوم غرض و غایت است مسأله خوش بینی و بدبینی است. این مسأله درباره این است که آیا عالم طوری از روی غرض و غایت ترتیب یافته است که تحقق خیر و نیکوئی معینی را ممکن سازد، یا برخلاف از تحقق چنین خیری، جلوگیری می کند. عقیده اول را خوش بینی و دومی را بدبینی می نامند، و انواع آنها بر حسب اینکه چه ارزش یا خیری را در نظر داریم، مختلف است. ممکن است خیر از لحاظ زیست شناسی باشد، یعنی اوضاع و احوال مساعد برای بقای جانداران یا انواع حیات. در این مورد سؤال این است که آیا تمام جزئیات قوام و ترکیب جانداران از لحاظ

مسائل مابعدالطبیعه ناشی از تحقیق در طبیعت

بقا و رشد عادی آنها در اوضاع و احوال معین، مساعد است یا نه. خیر مورد بحث ممکن است سعادت و خوشبختی باشد که در این صورت مسأله خوش بینی و بدبینی، عبارت از این خواهد بود که آیا ترتیب عالم، موجب تحقق سعادت است یا نه. در این مورد خوش بینی و بدبینی مربوط به خیر و سعادت بشر خواهد بود. یا اینکه منظور نظر ما خیر اخلاقی است و سؤال این است که آیا عالم متمایل به تحقق خیر اخلاقی است، یا برخلاف مقرر است که شر اخلاقی بران تسلط یابد. سرانجام ممکن است خوش بینی و بدبینی درباره امور ذوقی و مربوط به زیبایی باشد، که در این صورت به موجب نظریه خوش بینی، زیبایی در عالم حکمفرما است، و به موجب نظریه خلاف آن، زشتی فرمانرواست.

مسأله خوش بینی و بدبینی معمولاً جزو مابعدالطبیعه می آید، ولی در حقیقت در مرز بین مابعدالطبیعه و نظام مربوط به ارزشها⁶⁵ و لذا در حد فاصل بین مابعدالطبیعه و علم اخلاق و مابعدالطبیعه و شناخت زیبایی واقع است.

65. Axiological discipline (Theories of Values).

مسائل مابعدالطبیعه ناشی از دین

مفهوم دینی الوهیت

هر دینی متضمن عقایدی است که اصل و مرکز آنها مفهوم الوهیت است و این مفهوم در دینهای مختلف معانی مختلفی دارد. در اغلب آنها جزء ذاتی مفهوم الوهیت اسناد صفات نیک است به او در حد اعلای آنها یعنی قدرت و علم و عدل و جمال و غیره. اینها صفاتی است که معمولاً به خدا نسبت می‌دهند. در دینهای مشرکی که معتقد به خداوندان متعدد هستند، کلیه این صفات را به یکی از خدایان نسبت نمی‌دهند، بلکه میان خدایان تقسیم می‌کنند. در دین یونانیان ژئوس^۱ از همه مقتدرتر بود و آتنا^۲ از همه حکیم‌تر و آفرودیت^۳ از همه زیباتر بود الخ. در دینهای موحد کلیه کمالات را به یک وجود نسبت می‌دهند. در این دینها خدا عالیت‌ترین و کاملترین وجود است. اما در هر دینی این کمال را بطور صریح نسبت نمی‌دهند، یا صفاتی را که کمال مزبور مرکب از آنهاست یک یک بر نمی‌شمارند. در بعضی از ادیان حتی بر شمردن صفات خدا کفر است، زیرا می‌گویند عقل انسان قادر به صعود به مراتب عالی‌های نیست که خدا در آن مقام

1. Zeus

2. Athena

3. Aphrodite

دارد. کلیه مساعی انسان برای وصف علو و عظمت خداوند بی ثمر است و هر لفظی که برای بیان آن بکار رود ذاتاً غیر کافی است. لذا خدا، بنا به اعتقاد صاحبان بعضی از دینها، متعالی تر و عظیم تر از ان است که فهم آدمی بتواند او را دریابد و نام نهد. پس مضمون مفهوم الوهیت که میان همه ادیان موحد مشترك است چیست؟ ظاهراً همان مضمون عاطفی آن است، یعنی حد اعلای شوق و حرمت و خضوع و تسلیم.

جاودانی نفس

علاوه بر عقیده به خداوند، در هر دینی پاره‌ای از احکام اخلاقی هست که تکالیفی را بر مردم واجب می‌سازد و این احکام نه فقط درباره روابط میان افراد مردم است، بلکه بالاتر از همه به خدا هم مربوط می‌شود که بنا به اعتقادات دینی انجام این تکالیف را پاداش می‌دهد، و تخلف از آن را مورد عقاب قرار می‌دهد. اما چون به تجربه معلوم شده است که عدل الهی همیشه طی عمر یک فرد انسان تحقق نمی‌یابد، معمولاً چنین می‌پندارند که مرگ پایان وجود انسان نیست و انسان بعد از مرگ هم باز وجود خواهد داشت، و در حیات پس از مرگ است که عدل الهی غلبه خواهد کرد. این وجود پس از مرگ در دینهای مختلف به انحاء متفاوت مفهوم می‌گردد. بنا به اصول بعضی از ادیان عبارت از این است که نفس پس از مرگ در جایی سکونت خواهد گزید که انسان در آنجا به عالیترین سعادت نایل خواهد شد، زیرا با خدا روبرو خواهد گردید و به کمال اعلای اخلاقی (تقدس) خواهد رسید، یا در محل عقاب و مجازات دائم یا موقت خواهد بود که

اورا از لوث معاصی پاک خواهد گردانید. بنا به اصول بعضی از دینهای دیگر وجود بعد از مرگ عبارت از تجسد دیگری از نفس انسان است که دران پاداش یا مجازات خواهد یافت. پاره‌ای از آداب و مناسک هم با این اعتقادات مربوط می‌شود که منظور از آنها غالباً ایجاد رابطه با وجود اعلی است.

مابعدالطبیعه دینی

مردم معمولاً عقاید دینی را تحت نفوذ و تأثیر محیطی می‌پذیرند که دران نشو و نما کرده‌اند، و ایمان آنها معمولاً همان ایمان سنتی آباء و اجدادی آنها است که از کودکی مجذوب آن گردیده‌اند، بی آنکه از جانب خودشان کوششی برای بررسی این عقاید و نظریات بعمل آید. فقط تعداد قلیلی سعی می‌کنند که با فکر خود مسائلی را حل کنند که اعتقادات دینی مأثوره بدانها پاسخ حاضر داده است. این مساعی مستقل را معمولاً نوعی تفلسف می‌دانند و جزو قلمرو مابعدالطبیعه محسوب می‌دارند. عملاً در مابعدالطبیعه دینی بعضی روشهای استدلالی و عقلی را بکار می‌برند و بعضی، روشهای غیرعقلی را، و دسته اخیر را عارفان^۴ می‌نامند.

مفهوم فلسفی الوهیت

مهمترین مسائل مابعدطبیعی ناشی از دین دو مسأله است: یکی راجع به وجود خدا و دیگری مسأله جاودانی و خلود نفس. در بررسی مسأله راجع به خدا یا خدایان، اصحاب مابعدالطبیعه گاهی اعتقادات مأثوره دینی را که به موجب آنها به‌عالیترین و

شریف‌ترین وجودات، خصائصی را نسبت می‌دهند که مغایر با این علو و شرافت است، مورد انتقاد قرار می‌دهند. مثلاً فلاسفه یونان از اعتقادات ساده لوحانه دین خود که قوای طبیعت را مجسم می‌ساخت و این مجسمات را به پایه شریف‌ترین موجودات می‌رسانید، انتقاد می‌کردند. گزنوفانس^۵ حکیم یونانی قرن ششم قبل از میلاد این انسانی صورتها را مورد استهزاء قرار داده و می‌گوید اینها خدایانی نیستند که انسان را به صورت خود آفریده‌اند، بلکه برعکس، مردم خدایانی را به صورت خویش خلق کرده‌اند، و اگر بنا بود اسبان می‌توانستند دینی را تعقل کنند، مسلماً اسبها را به جای خدایان قرار می‌دادند. فیلسوفان یونان به جای این مفاهیم ساده لوحانه درباره الوهیت، مفاهیم دیگری پیشنهاد می‌کردند. مثلاً افلاطون خدا را مثال خیر اعلی خوانده است، یعنی خیر فی-نفسه، و ارسطو خدا را عالیت‌ترین موجودات یعنی صورت عالم (علت صوری عالم) دانسته است.

مابعدالطبیعه دینی همیشه در مقابل دین سنتی جنبه انتقادی ندارد. در دوره تسلط مسیحیت، فلاسفه‌ای که مسائل دینی را بررسی می‌کردند در مورد دین مأثوره جنبه تأویل و تعبیر را اختیار می‌کردند. یعنی مفهوم الوهیت را که در دین سنتی مضمون است رها نمی‌کردند، بلکه سعی می‌نمودند آن را صریحتر و روشنتر سازند. مثلاً در فلسفه مدرسی مسیحی مفهوم خدا به یاری دستگاه معقول متخذ از فلسفه ارسطو مورد تصریح قرار می‌گرفت و خدا به عنوان موجودی وصف می‌شد که دارای هستی قائم به ذات و لذا

هستی جوهری است، و در عین حال وجودی است که با دیگر جوهرها از این حیث متمایز است که آنها برای وجود داشتن محتاج به علت‌اند، اما او به خود موجود است، بی‌آنکه علتی برای وجود و مقدم بر وجود خود داشته باشد؛ از این جهت خدا موجود قائم به ذات و موجود متکی به خویشتن است. با ابتدا به این مفهوم خدا، که کلیسا آن را جایز شمرده است، فیلسوفان قرون هفدهم و هجدهم صور مختلف آن را مورد شرح و تفصیل قرار داده‌اند. فیلسوفان در مساعی خود برای مصرح ساختن مفهوم متداول و سنتی خدا با کی از این نداشتند که از مفهوم اصلی و آمیخته با عواطف آن انحراف جویند. در نظر بسیاری از مردم متدین این مفهوم در واقع مظهر آرزوهای آنها و احتیاج آنها به مناسک و نیاز آنها به مهربانی و عطوفت، و بیان ایمان آنها نسبت به معنی و مقصود عالم و زندگی خودشان و غلبه خیر و صواب است، و چنین مفهومی را مشکل است بتوان در قالب صورت‌بندیهای سرد و خشک فیلسوفان اصالت عقل در آورد. لذا موازی با این مساعی برای روشن ساختن مضمون مفهوم اصلی دین، دلایل عارف‌مشریان است که وضوح و روشنی دلایل عقلی را کنار گذاشته و جنبه عاطفی و تأثیری تجارب دینی را تکمیل نموده‌اند و بجای نوشتن کتابهای تحقیقی و تتبعی به استعمال مجازات و تصویرات و سرودن اشعار دینی پرداخته‌اند.

دلایل اثبات وجود خدا

علاوه بر سعی در روشنی و صراحت مفهوم الوهیت که داخل در بحث وجود می‌شود، فلاسفه‌ای که تمایلات اصالت عقلی دارند

خواسته‌اند وجود خدا را به هر مفهومی که باشد با دلایل عقلی ثابت نمایند. معروفترین این دلایل به شرح زیر است:

(۱) اولاً^۶ برهان وجودی^۶ که مبتنی بر این است که خدا کمال محض است و از جمله کمالات وجود داشتن است، پس اگر خدا که کمال محض است وجود واقعی نداشته باشد نسبت به آنچه در کمال از او کمتر است ولی وجود خارجی دارد، ناقص است، لذا کمال محض و اکمل وجودات نخواهد بود و این خلاف مفهوم خدا است.

(۲) برهان جهان‌شناسی^۷ که به موجب آن هر تغییری در عالم باید علتی داشته باشد و این سلسله علل ممکن نیست تا بی-نهایت ادامه یابد، پس باید یک علت اولائی باشد که خود معلول نیست، و این علت خداست که وجودش قائم به ذات است.

(۳) برهان مبتنی بر وجود غرض و غایت، که ناشی از وجود نظام و ترتیب برای وصول به غرض عالم است^۸ (به معنی اصالت سودمندی) و به موجب آن این ترتیب و نظام احسن عالم، فقط می‌تواند حاصل فعل موجودی حکیم و علیم باشد که همان خداست.

برهان اول در همان قرون وسطی مورد انتقاد واقع شده است و همه آنها را «امانوئل کانت» نقد و تحلیل کرده و عدم کفایت آنها را ثابت نموده است. بنا به رأی کانت وجود خدا را نمی‌توان با دلایل عقلی اثبات کرد و وجود او فقط از نظر عقل عملی اصل مسلم است، یعنی شرطی است که برای تحقق اخلاق لازم است.

6. Ontological

7. Cosmological

8. Physico-teleological

از طرف دیگر آثار عارف‌مشربان بی آنکه دلیلی بیاورند به نحوی است که می‌خواهند تجربیات دینی شخصی و خصوصی خود را که ناشی از تجارب عمیق عاطفی است، ولی مضمون واقعی آن مبهم و تاریک است، به دیگران القاء نمایند.

خدا و جهان

موضوع دیگری که مورد علاقه فراوان فلاسفه متاله بوده است مسأله رابطه خدا با عالم است. در غالب ادیان بزرگ وجود اعلی و اقدس به عنوان خالق عالم ملحوظ شده است و در میان فلاسفه، بسیاری نیز همین عقیده را اظهار کرده‌اند. اما نزد بعضی دیگر خدا فقط خالق است که به مجرد خلق عالم و مقرر داشتن قوانین معین، دیگر در جریان امور آن دخالتی نمی‌کند و سیر قوانین طبیعت را که خود قبلاً مقرر داشته است با دخالت خود (به وسیله معجزات) مختل نمی‌سازد. اما برخی دیگر چنین معتقدند که او نه فقط آفریننده جهان است بلکه مقدر هم هست، یعنی مستقیماً در سرنوشت عالم طی وجود آن دخالت می‌کند. نزد هر دو دسته، خدا غیر از جهان است و به هیچ تعبیری جزو عالم نیست، لیکن اصحاب وحدت وجود (همه خدائی^۹) غیر از این می‌پندارند و خدا را با عالم یا جوهر آن متحد می‌دانند.

الحاد یا بی‌خدائی^{۱۰}

البته همه فیلسوفانی که به مسائل دینی توجه دارند وضع مثبتی نسبت به عقاید دینی اختیار نمی‌کنند. بسیاری هستند که اساساً با دین مخالف‌اند و مخصوصاً آنها که نفی وجود خدا را

می کنند به ملحدان یا بی خدایان معروفند.

اول از همه، قائلان به اصالت ماده منکر وجود خدا بوده اند به جز آنها که مثل رواقیان خدا و عالم را متحد شمرده اند، و او را مادی می دانند و نظر آنها نوعی وحدت وجود مادی (همه خدائی مادی) است. از نظر ماده انگاران جدید دین از بقایای آثار دوره طفولیت بشر است که قوای طبیعت را مردمی گونه ساخته است. اینها می گویند که احتیاج به اعتقاد به خدا و تقدیر او فقط نزد مردمانی است که از این مرحله کودکانه بیرون نیامده اند که در مواقع خطر ما را وادار می سازد که به دامن حامی پدران پناه ببریم. واضح است که از نظرگاه مدافعان دین مساعی ماده انگاران در تبیین نفسانی تکوین عقاید دینی مورد نقد شدید قرار گرفته است و بر آنها ایراد کرده اند که نشأت دین به طریقی که آنها می گویند فقط نزد طوایف و قبایل ابتدائی بوده است و حال آنکه نزد اشخاصی که دارای حیات دینی عمیقتر و غنی تری هستند، اعتقاد دینی مبتنی بر نوعی تجارب عمیق خاص است که جهل بران فقط حاکی از فقر حیات روحی مادیون است. نظر به عدم وضوح مفهوم الوهیت، یعنی به واسطه معانی متعددی که در تاریخ فلسفه به این اصطلاح داده شده است، اصطلاح «الحداد یا بی خدائی» و همچنین اسامی تمایلاتی که مخالف با آن هستند، خالی از ابهام و اشتراك نیست. و این عدم وضوح و قابلیت تغییر مفهوم خدا، چنانکه باید در تاریخ فلسفه مورد توجه واقع نگردیده است.

مسئلهٔ خلود نفس نزد فلاسفه

مسئلهٔ نظری دیگر در مابعدالطبیعهٔ دینی، چنانکه قبلاً ذکر شد مسئلهٔ بقای نفس است. در ادیان قاعدتاً ایمان به حیات پس از مرگ تأیید شده است، ولی این مفهوم در دینهای مختلف به صورت متنوع آمده است. مساعی مستقلی در مابعدالطبیعه برای بحث این مسئله به عمل آمده است، و این مسئله هم مثل مسئلهٔ وجود خدا خالی از جنبه‌های عاطفی نیست. مناقشهٔ بین قائلان به اصالت ماده و مدافعان وجود نفس، که بخودی خود خالی از تمایلات و تعصبات است، به واسطهٔ ارتباطش با مسئلهٔ بقای نفس پس از مرگ، مشوب به عواطف و تعصبات می‌گردد. به طور کلی مادی مذهبان منکر بقای نفس‌اند و مدافعان وجود نفس بدون استثنا آن را قبول دارند، و می‌خواهند دلایلی در اثبات آن بیاورند. بعضی از آنها دلایل خود را مبتنی بر تفکر دربارهٔ ذات نفس به عنوان امری بسیط و لایتجزا می‌سازند، بعضی دیگر این دلایل را از مقدمات مأخوذ از علوم طبیعی استنتاج می‌کنند، و گروهی دیگر (از جمله کانت) با رد دلایل غیر تجربی و بی‌ارزش دانستن آنها، بقای نفس را فقط اصل موضوعی می‌دانند که از لحاظ حس اخلاقی، یعنی ایمان به تحقق عدالت و تقدس انسان، مورد احتیاج است.

بهر حال ماهیت بقای نفس خود به طرق مختلف تعقل شده است. بیشتر فیلسوفانی که به آن معتقد بوده‌اند چنین پنداشته‌اند که آن متضمن دوام و استمرار نفوس فردی پس از مرگ است که در آن آگاهی خود را از حیات قبل از مرگ حفظ می‌نمایند. ولی

بعض دیگر بقای نفوس فردی را رد کرده و گفته‌اند که تشخص نفس به نحو انفکاک ناپذیری با سکونت آن در بدن مرتبط است، و همینکه نفس از قید تن آزاد شد، تشخص خود را از دست می‌دهد و با نفس نوع انسان، که بین همه نفوس بشری مشترک است، می‌آمیزد. این قول پاره‌ای از شارحان ارسطو است (مانند ابن رشد) که نظر او را راجع به اینکه نفس جز صورت بدن نیست بسط داده‌اند. بنا به رأی بعضی از فلاسفه دیگر (فخر) که معتقد بودند که نه تنها انسان، بلکه کلیه موجودات — اعم از جاندار و بی‌جان و حتی کل عالم — دارای روح است، نفس انسان بعد از مرگ تشخص و فردیت خود را مسلماً از دست می‌دهد، اما از میان نمی‌رود و منجذب در نفس عالم می‌گردد، چنانکه قطره باران به دریا می‌ریزد و دران جذب می‌شود.

مابعدالطبیعه دینی و علم اخلاق

مسائل فلسفی ناشی از دین که مورد بحث قرار گرفت در واقع جزء مابعدالطبیعه است، اما با مبحث فلسفی دیگری که علم اخلاق دستوری باشد نیز بی‌ارتباط نیست. فیلسوفان پاسخ پرسشهایی را نظیر اینکه «چه امری شایسته برای جهد و کوشش آدمی است» یا «چگونه باید انسان رفتار خود را ارشاد نماید» وابسته به حل مسائلی دانسته‌اند که هم جنبه دینی دارد، و هم جنبه فلسفی. از نظر بعضی فیلسوفان خدا به عنوان شارع عالم اخلاق، تکالیف اخلاقی انسان را معین می‌سازد، و اعتقاد به جاودانگی نفس، در تعیین ماهیت سعادت حقیقی مؤثر بوده است. در میان مسائل مابعدالطبیعه که حل آنها در نظر بعضی محتاج الیه

علم اخلاق بوده است مسأله اختیار و آزادی اراده است که ما قبلاً تحت عنوان «اصالت موجبیت» آن را مورد بحث قرار دادیم. این سه مسأله یعنی مسأله وجود خدا، و جاودانی نفس، و آزادی اراده، به نظر بسیاری از فلاسفه ارکان اساسی مطالب مابعد الطبیعه است. اما در اشاره به رابطه بین این مسائل و اخلاق دستوری، برای احتراز از سوء تفاهم باید تأکید کرد که چنین نیست که برای حل جمیع مسائل اخلاقی باید به این سه رکن عمده توسل جست. علم اخلاق که دران این سه رکن اصول اساسی شمرده شده است، علم اخلاق مبتنی بر مابعدالطبیعه است اما هر علم اخلاق دستوری جزو مباحث مابعدالطبیعه نیست و هر اخلاق دستوری هم اخلاق دینی نیست. علم اخلاقی که مبتنی بر ملاحظات مابعدالطبیعه نباشد، علم اخلاق مستقل نام دارد.

مابعدالطبیعه به عنوان سعی در حصول جهان بینی نهائی

در صفحات قبل مسائل مابعدالطبیعه را آموختیم. تنوع این مسائل به حدی است که به آسانی نمی توان آنچه آنها را به هم پیوند می دهد دریافت، و نمی توان به آسانی پاسخ مختصر واحدی به این پرسش که «مابعدالطبیعه چیست؟» داد به نحوی که عرصه آن را زیاد محدود نسازد. آنچه بیشتر معمول است این است که مابعدالطبیعه علمی است که غرض از آن فراهم ساختن یک جهان بینی کلی است. اصطلاح «جهان بینی» خود از آن اصطلاحاتی است که غالباً استعمال می شود، اما معنی محصل خالی از ابهام ندارد و در معرض تعبیرهای مختلف است، و ما طی بحث خود یکی از این تعبیرها را اختیار خواهیم کرد. همچنین ما مطالب جداگانه ای را که در مابعدالطبیعه مورد بحث است به هم تألیف خواهیم نمود، و سعی خواهیم کرد باز نمائیم که چه امری آنها را متحد می سازد، و علت اینکه این مسائل از جانب فلاسفه مابعدالطبیعه گرد هم آمده است چیست؟ بحث وجود که ارتباطش با مسائل دیگر مابعدالطبیعه بیش از ارتباطش با سایر شاخه های علم نیست، در خارج از این تألیف می ماند. اکنون

بیان خود را آغاز می‌کنیم.

در میان اموری که ما بدانها عشق می‌ورزیم و ارج می‌نهیم و احترام می‌گذاریم پاره‌ای امور هست که علاقه ما بدانها به این سبب است که دارای صفات خاصی هستند، لیکن عشق ما به این جهت است که دل خود را — صرف نظر از صفاتشان — در گرو آنها نهاده‌ایم. شهر موطن خود را نه از آن جهت که شهری زیبا و مسکن مردمی فوق‌العاده است و تاریخی شریف و عالی دارد دوست داریم، عشق ما به آن برای منظوری نیست و هیچ امری حب ما را نسبت به آن کم نخواهد کرد، ولو شهرهای دیگری را که از آن زیباترند ببینیم و بشناسیم. مادران خود را دوست داریم، اما نه به علت فضائل آنها، بلکه حتی اگر در قیاس با زنان دیگر از حیث زیبایی و ملاحظت و رفتار صحیح اجتماعی و عقل و دانش و مهارت خانه‌داری و سایر اوصاف کمتر باشند، باز آنها را دوست خواهیم داشت. مردی که عاشق باشد، نسبت به کششهای سایر زنان بی‌اعتناست و منظور خود را ترجیح می‌دهد، نه از آن جهت که زیباتر از دیگران است بلکه از این رو که خود او است، نه دیگری. اما غیر از آنچه متعلق عشق و پرستش و تقدیس ما است، و آنها را از این نظر که خودشان هستند دوست داریم و احترام می‌گذاریم، امور دیگری هست که احترام ما به آنها از این جهت است که دارای پاره‌ای از صفات هستند و همینکه ثابت شود که امور دیگری پیدا می‌شود که صفاتی را که ما خیال می‌کردیم، متعلق به منظور ما است، آنها دارا هستند، احترام ما بلافاصله از آنها به این امور منتقل خواهد گردید. مثلاً حس تحسینی که

ما بعدالطبیعه به عنوان سعی در حصول جهان بینی نهائی

در ابتدا، نسبت به اتومسیلهای ساخت اواخر قرن نوزدهم داشتیم و آنها را معجزه فن و صنعت می انگاشتیم، امروزه در قیاس با آخرین مدلها زائل شده و آنها را به دیده تحقیر می نگریم. احساس ما نسبت به این امور، از دستۀ اخیر، بطور وضوح بستگی به حالت علم ما و وسعت حدود آن دارد. ساکنان شهری کوچک که چیزی خارج از حدود ولایت خود ندیده اند، معتمدین محل خود را به درجه ای احترام می گذارند که اگر افق فکرشان بازتر و میزان قیاس آنها وسیعتر بود، هرگز به این مرتبه نمی رسید. در تحلیل نهائی، ارزیابی ما نسبت به امور بستگی دارد به وضع عاطفی ما نسبت به آنها. و از آنجا که این وضع عاطفی نسبت به امور در اغلب موارد منوط به مقدار علم ماست، طریقه ارزیابی ما هم متوقف بران خواهد بود.

در میان ارزیابیهای^۱ که ما به عمل می آوریم، دوتای آنها از همه مهمتر است. یکی مربوط به ارزشی است که برای امور از جهت شایستگی و تأثیری که برای سعادت مند کردن ما دارند، قائلیم. این گونه ارزیابی را، ارزیابی مبتنی بر اصل سعادت^۲ می نامند. قسم دوم ارزیابی، که منظور نظر ماست، ارزیابی اخلاقی است که هنگام تشخیص رفتاری به عنوان صواب و درست و مطابق با وظیفه و تعهدات خود، قائل می شویم. اما ارزیابیهای که ما از این دو نظرگاه بعمل می آوریم، به حالت علم ما و حدود و وسعت آن و به افق فکری ما بستگی دارد. کسی که ساکن ده کوچکی است، ممکن است چیزی را مایه خوشبختی خود بداند که اگر

۱. Eudaimonic از یونانی Eudaimonia.

دنیای خارج را می‌دید، هرگز آن را لایق مساعی خود نمی‌دانست. مادر وظیفه‌شناسی که نگران اولاد خویش است و دنیای او به خانه و خانواده‌اش محدود می‌گردد، وظایف خود را فقط در مقابل شوهر و اولادش می‌بیند، و هرگز به خاطر او خطور نمی‌کند که ممکن است در همسایگی او کودک کان یتیمی باشند که به واسطه بی‌سرپرستی رو به انحطاط‌اند، و اگر این مادر دلسوز بتواند مقداری از وقت خود را، بی‌آنکه به خانواده خود لطمه بزند، بمصرف نگاهداری و مواظبت این کودک کان نماید، تن و روان آنها را از حوادث ناگوار بدور خواهد داشت. او به خیال خود وظیفه خویش را انجام می‌دهد، ولی اگر افق فکریش وسیع‌تر می‌شد و حدود عالمی که در آن زندگی می‌کند گسترده‌تر می‌گردید ارزیابی رفتار خود را مسلماً تغییر می‌داد. شاید این مثالهای ساده به خوبی نشان دهد که هم ارزیابیهای مبتنی بر اصل سعادت و هم ارزیابیهای اخلاقی ما در اوضاع و احوال خاص، به وسعت افق فکری ما بستگی دارد.

اما مسأله ارزیابی ناظر به سعادت و همچنین مسأله ارزیابی اخلاقی مهمتر از آن است که بی‌پروا از جانب کسی که افق فکری او محدود و مقید است انجام گیرد. چنین ارزیابی‌هایی در معرض این خطر است که در صورت وسیع شدن افق فکری ما، باید آنها را تغییر داد. لذا می‌توان دید که چرا اشخاصی که بطور جدی فکر می‌کنند سعی دارند به افق اندیشه وسیعی نائل گردند که پهنای آن به حدیست که لازم نمی‌شود ارزیابیهای مبتنی بر آن را، بعد از تغییر افق فکری، عوض کرد. مجموع و کل معلوماتی را که در افق فکری ما مندرج و بر ارزیابی‌هایمان اثر قطعی دارد، جهان.

ما بعد الطبیعه به عنوان سعی در حصول جهان بینی نهائی

بینی خویش می نامیم. مادام که این جهان بینی، محدود و به اصطلاح ولایتی است، ارزیابیهای مبتنی بران نیز محدود و ولایتی خواهد بود و پس از توسعه آن تغییر خواهد کرد. از این رو مردم متفکر سعی دارند اطمینان حاصل کنند که افق فکری آنها محدود و ولایتی نیست و جهان بینی آنها تمام و کامل است.

در تاریخ فرهنگ اروپائی، بیشتر مردم، این جهان بینی نهائی را در دین یافته اند. دین می گوید که تمام جهان بینیهای که در آنها زندگی پس از مرگ انکار شده است، محدود اند، و مدعی است که دین این جهان بینی نهائی را عرضه داشته است؛ از این جهت نهائی است که ارزیابیهای مبتنی بران تزلزل ناپذیر است، و این خطر در میان نیست که به واسطه توسعه حدود و افق فکری ما تغییر یابد. پس به این قرار دین نیاز مؤمن را به جهان بینی نهائی و غیر محدود، ارضا می کند. هر کس به دینی بگردد در زندگی نصب العینی دارد که آن را مادام که به اصول آن دین اعتقاد داشته باشد، رها نخواهد کرد، ولو اینکه پیشرفت علم افقهای فکری جدیدی را که قبلاً مجهول بود بر او مکشوف سازد. بیشتر مؤمنان ایمان خود را از طریق تفکر یا تجربه شخصی بدست نمی آورند، بلکه آن را از نسل سابق، به نحوی تلقی می کنند که در اصطلاح روان شناسی به آن «القا یا تلقین عقاید» می گویند.

معمولاً شخص را در دین معینی بار می آورند، یعنی تخم عقاید دینی از طفولیت در ذهن فرد انسان توأم با این عقیده راسخ کاشته می شود که شک درباره صحت آنها گناه است. فقط تعداد

اندکی از مردم عقاید دینی خود را بر دلیل عقلی یا تجربه عرفانی استوار می‌سازند و به این جهت در بیشتر مردم درسینی که شروع به تفکر مستقل و انتقادی می‌کنند، عقاید دینی متزلزل می‌گردد. همراه با این دگرگونی ایمان، نصب‌العینشان در سعادت و تکلیف نهائی نیز، که مبتنی بر این ایمان است، متزلزل می‌شود. احتیاج به یافتن نصب‌العین جدیدی، لزوم یافتن جهان‌بینی تازه‌ای را، با مساعی فکری خودشان ایجاب می‌کند تا نشان بدهد که سعادت و تکلیف نهائی چیست. قسمت عمده مسائل مابعدالطبیعه مستقیم یا غیرمستقیم ناشی از این مجاهدت است.

به این طریق مابعدالطبیعه در تاریخ تفکر اروپائی، در یونان قدیم هنگامی ظاهر گردید که در آغاز دوره بعد از اسکندر ایمان به خدایان اولمپی از میان رفت، و بر اثر آن احکام دینی متزلزل گردید. ظهور مابعدالطبیعه از این جهت بود که مبنائی برای ارزیابیهای اخلاقی و ناظر به سعادت بدست آید که بر دلیل عقلی متکی باشد نه بر سنت مأثور، یعنی بر اصول نهائی که نصب‌العین لایتغیر انسان در طلب او برای سعادت و خیر اخلاقی است.

بنابراین، مابعدالطبیعه به عنوان وارث دین ظهور کرد، و وظیفه ایجاد جهان‌بینی نهائی را از دین به ارث برد. اما آن را از طریقی غیر از آنچه دین می‌پیمود حاصل می‌کرد، یعنی این جهان‌بینی را بر تحقیق مستقل بشر مبتنی ساخته بود.

پس جای تعجب نیست که در آغاز، مابعدالطبیعه با مطالب دینی شروع شد که غرض از آنها تقویم این جهان‌بینی است. طی

قرنها، مسائل دینی، یعنی عقیده به خدا و جاودانی نفس و آزادی اراده بشری، هسته مرکزی تفکرات نظری مابعدالطبیعه را تشکیل می داد که گاهی معتقدات دین چیره مسیحی را تأیید، و اغلب آنها را رد می کرد.

اندیشه درباره مسئله جاودانی بودن نفس توجه اصحاب مابعدالطبیعه را به مسئله کلی وجود نفس، یعنی به این پرسش جلب نمود که ماهیت نفس چیست؟ و آیا اصلاً چنین چیزی وجود دارد یا نه؟ مسئله آزادی و اختیار، پیروان مابعدالطبیعه را وادار کرد که مسئله اصل موجبیت را، بطور کلی و مسئله علیت را، ضمناً مطرح سازند. به این قرار آن دسته از مسائلی که تحت عنوان «مسائل ناشی از تحقیق در طبیعت» مطرح ساختیم، با مسائل ناشی از دین مرتبط می شود. همچنین مسئله وجود غایت نیز مطرح می گردد، زیرا این مسأله به صورت شباهت آن با غایات انسانی ارتباط نزدیک با وجود خدائی متشخص دارد که وجود او مستنبط از نظم و ترتیب مبتنی بر غرض عالم است. این مسأله باز هم به طریقی دیگر، با طلب مبنای مستحکمی برای طرز رفتار اخلاقی در مابعدالطبیعه، مربوط می گردد. جهانی که به قصد و غرضی خاص نظم و ترتیب یافته باشد، عالمی است که در آن هر جزئی وظیفه ای به عهده دارد و دارای سرنوشتی خاص است. لذا این مطلب پیش می آید که رفتار اخلاقی — یعنی صحیح و عادلانه — انسان چنان رفتاری است که مطابق با سرنوشت او باشد. در نتیجه، طلب نصب العینی اخلاقی ممکن است مبدل به جستجو درباره سرنوشت انسان گردد، یعنی کشف وظیفه ای که او

در طرح عظیم آفرینش برعهده خود دارد. یافتن این سهم و وظیفه بطور مستقیم، به تحقیق درباره طرح کل، می انجامد، یعنی معنی و مقصود عالم وجود.

فیلسوف مابعدالطبیعه که در پی یافتن جهان بینی نهائی است و در این راه می کوشد، می خواهد چنان افق وسیعی بدست آورد که نتوان بدان ایراد کرد که پیشنهادهای مبتنی بر این جهان بینی و مسالك سعادت و تکلیف آن موقت است و پس از توسعه این افق دوام نخواهد داشت. اما در جنب او، علوم دقیقه با تکیه بر تجربه، تصویر غنی و وسیعی از عالم را منکشف می سازند. این علوم دقیق مبتنی بر تجربه روز بروز بیشتر در طبیعت بطور عمیق نفوذ می کنند، پس آیا عالم مابعدالطبیعه باید در جستجوی خود درباره یک جهان بینی نهائی، شاگرد وفادار علمای طبیعی گردد، و این جهان بینی را از آنها بیاموزد؟

فیلسوف مابعدالطبیعه که نمی خواهد فقط ریش سفید محله باشد، پیش از اینکه به این پرسش پاسخ دهد، باید بداند جهانی که علوم طبیعی تصویر آن را باز می نماید آیا حقیقت واقع، و یگانه حقیقت واقعی است یا نه. مطلب این است که بحث معرفت که بحث فلسفی دیگری است، با تحلیل مسأله منابع شناسائی، گاهی به نتایجی می رسد که به ظاهر از آن چنین استنباط می شود که غیر از جهان تجربه، جهان دیگری از امور مثالی وجود دارد، یعنی جهان مثل، که حقیقی تر و اصیل تر از جهان تجربی است. بحث معرفت با تفکر درباره حدود علم، گاهی به نتایج اصالت معنوی نائل می گردد، و این نتایج سایه شکی بر اصالت واقعیت طبیعت

می افکنند، و ما را وادار می سازد که در پی کشف واقعیتی در ورای آن
برخیزیم. بنابراین، فیلسوف مابعدالطبیعه نمی خواهد کورکورانه
بر علوم طبیعی اعتماد کند، یعنی قبل از تأمل در مسائلی که
در بحث شناسائی مطرح شده است و موجب این گمان گردیده که
شاید جهان دیگری، به نام جهان معنی و مثل یا اشیاء فی نفسه یا
هرچه بدان نام دهیم، وجود داشته باشد. اگر چنانکه قائلان به
وجود مثل افلاطونی یا پدیدارشناسان می گویند، واقعاً چنین باشد،
باز این شک پیدا می شود که جهان بینی مبتنی بر تحقیقات علوم
طبیعی به تنهایی نمی تواند آن قسم جهان بینی مورد طلب و منظور
اصحاب مابعدالطبیعه باشد. معلوم نیست که آن آیا همان جهان
بینی نهائی مطلوبی است که توسعه افق فکری در آن تأثیری ندارد
یا این که نوعی جهان بینی محدود و به اصطلاح ولایتی است. پس
می توان پی برد که چرا فیلسوف مابعدالطبیعه پاره ای از مسائل
بحث شناسائی را نیز در برنامه تحقیقات خود وارد می کند، زیرا
نتایجی که از آنها حاصل می شود به او معلوم می دارد که جهان
بینی نهائی را که مورد طلب او است آیا باید از محققینی که روش
تجربه را بکار می برند آموخت، یا او خود باید به استقلال از آنها
و با استفاده از روشهای غیر از آنچه آنها بکار می برند، در پی کشف
آن برآید.

پس فیلسوف مابعدالطبیعه بر حسب وضعی که در بحث معرفت
اتخاذ می کند جهان بینی خود را یا در معرفت علمی جستجو می کند،
یا در ورای آن. اگر درباره منشأ علم به اصالت تجربه و درباره
حدود علم به اصالت واقع قائل باشد، دیگر لزوم و حتی امکان

این را نخواهد دید که جهان‌بینی دیگری جستجو کند، غیر از آنچه علم مبتنی بر تجربه بدست می‌دهد. اما اگر متمایل به اصالت عقل و وجود افکار فطری باشد، یا حتی بالاتر از آن، اگر دلایل اهل اصالت غیرمعقول را قبول کند، جهان‌بینی خود را از طریق مذهب اصالت عقل جستجو می‌کند و یا متوسل به شهود و تجربه عرفانی می‌گردد. پس آشکار است که در میان مسائلی که مابعدالطبیعه به تحلیل آنها می‌پردازد پاره‌ای نتایج هست که هرچند مأخوذ از تفکر درباره علم و معرفت است، بطور جداگانه در مابعدالطبیعه از آنها بحث می‌شود.

در این اظهارات سعی کرده‌ایم رابطه‌ای میان مطالب این فصل و مسائل دیگر مابعدالطبیعه پیدا کنیم. یعنی سعی کرده‌ایم مابعدالطبیعه را به عنوان کوششی برای بدست آوردن افق‌های، مورد بررسی قرار دهیم که وسعت آن افقا برای اینکه موازین سعادت و اخلاق بر آنها مبتنی گردد، کافی بوده است و احتمال نرود که آنها نیز باید مورد تجدیدنظر قرار گیرند. تحصیل چنین افق‌هایی را حصول جهان‌بینی نهائی خوانده‌ایم. به این طریق نشان دادیم که این نحوه توصیف و بررسی مابعدالطبیعه ممکن خواهد ساخت که اقسام عمده مسائل مابعدالطبیعه را که در فصل‌های گذشته مورد بحث قرار دادیم، در آن بگنجانیم.

ما از اینکه مباحثی که در این تألیف و ترکیب گنجانده شده است، کلی است آگاهیم، و ظاهراً دسترسی به چیزی استوارتر در این زمینه بسیار مشکل است. مساعی متعدد دیگری برای توصیف مابعدالطبیعه بعمل آمده است، بعضی از آنها از آنچه در اینجا

مابعدالطبیعه به عنوان سعی در حصول جهان بینی نهائی

آورده ایم کلی تر است. بعضی دیگر دقیقتر است، اما همه مسائل معمولی و متداول مابعدالطبیعه را شامل نمی گردد، و بیشتر عبارت از برنامه تحقیق است تا تألیف و ترکیب تحقیقات موجود. در اینجا باید تذکر داد که در توصیف مابعدالطبیعه ما اصطلاح «جهان بینی» را به معنای کم و بیش خاصی بکار برده ایم، ولی لازم است یادآور شویم که این یگانه معنایی که از آن مستفاد می شود نیست، و لفظی است بسیار کلی و مبهم و مجمل که به طرق گوناگون می توان آن را قرین دقت ساخت، ما نیز یکی از این طرق را اختیار کرده ایم. تألیف و ترکیبی که از مسائل مابعدالطبیعه در اینجا ارائه شده است با همه نقایص و معایب آن، یک حسن دارد و آن این است که رابطه میان سه مبحث اصلی را نشان می دهد، یعنی مابعدالطبیعه و بحث معرفت و علم اخلاق، و به این ترتیب، وحدت موضوعی به فلسفه می دهد که بعضی منکر آنند و می گویند فلسفه مجموعه ای است از مباحث و مسائل غیر مرتبط با یکدیگر.

خاتمه

در فصلهای گذشته مسائل مربوط به مابعدالطبیعه را مورد نظر قرار دادیم و در عین حال این مسائل را تحت نظامی درآوردیم و به چهار دسته تقسیم کردیم.

(۱) دسته مسائل مربوط به بحث وجود (۲) دسته مسائل مربوط به نحوه وجود طبیعت (ناشی از تفکر درباره معرفت) (۳) دسته مسائل مربوط به جوهر و ترکیب عالم (ناشی از تفکر درباره طبیعت) و (۴) دسته مسائل ناشی از لزوم اختیار وضعی نسبت به عقاید دینی. چنین وصف و حد کلی، مورد تصویب همه مؤلفان کتابهای مابعدالطبیعه نیست، و بسیاری از آنها برای مابعدالطبیعه موضوع محدودتری قائل هستند، و این توصیف محدود به انحاء مختلف در آثار فلسفی آنها ظاهر می‌گردد. این دسته از مؤلفان اغلب مابعدالطبیعه را به یکی از چهار دسته مسائلی که ما عنوان کرده‌ایم، محدود می‌سازند، و تعریف خود را مطابق با این عرصه محدود اصطلاح «مابعدالطبیعه» می‌نمایند. آنها سایر مسائل را، در مباحث جداگانه به نامهای دیگر احاله می‌کنند. ما از میان این طرق مختلف توصیف و تحدید عرصه مسائل مابعدالطبیعه، کلی‌ترین آنها را اختیار کرده‌ایم و آن را شامل کلیه مسائل مهمی ساخته‌ایم که می‌توان تحت عنوان «مابعدالطبیعه» درآورد بی‌آنکه از معنی متداول آن زیاد منحرف

شده باشیم. آنچه باعث اتخاذ این تعریف وسیع گردید این بود، که به خواننده معلومات جامعی دربارهٔ مهمترین مسائل آن قسمت از فلسفه بدهیم که در باب اسم آن هنوز اتفاق نظر حاصل نشده است. شاید درست‌تر این بود که مسائلی را که ضمن مبحثی کلی آوردیم، و آن را مابعدالطبیعه نامیدیم، به مباحث و رشته‌های مختلفی تقسیم بکنیم که هریک دارای موضوع و غرض خاص و محدود خود باشد. جهت رجحان این تقسیم، اشکال یافتن وصف عام و شاملی است برای موضوعات و اغراض مابعدالطبیعه به نحوی که همهٔ مسائلی را که ما ضمن آن مندرج ساخته‌ایم، بطور متساوی دربرگیرد. زیرا یگانه توصیف مابعدالطبیعه در این که آن محصل جهان‌بینی است، نیز بواسطهٔ ابهام لفظ «جهان‌بینی»، زیاده عام و کلی است و مفید اطلاع کافی نیست. از طرف دیگر در تأیید گردآوری کلیهٔ این مباحث تحت عنوان واحد، می‌توان رابطه‌ای که بین این مسائل موجود است، ذکر کرد. زیرا حتی غالباً مسائلی را که تحت گروه و دستهٔ مختلف آورده‌ایم، چنان رابطهٔ محکم و نزدیک با یکدیگر دارند که نحوهٔ حل یکی از آنها بستگی تام با طرز تقرب به مسألهٔ دیگر دارد. با این همه وظیفهٔ خود ندانستیم که تقسیم‌بندی صحیحی از مسائل فلسفی بدهیم. منظور ما فقط این بوده است که خواننده را با مضامین این مسائل و طرق عمدهٔ حل آنها آشنا سازیم.

